James Clifford

A EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA

antropologia e literatura no século XX

Organização e revisão técnica de
José Reginaldo Santos Gonçalves

4ª edição
Editora UFRJ
2011

SOBRE A AUTORIDADE ETNOGRÁFICA

Clifford considera como seus nativos, assim como seus informantes [...] os antropólogos [...]. Estamos sendo observados e inscritos.
Paul Rabinow, *Representations are social facts.*

O frontispício de 1724 do livro *Moeurs des sauvages américains*, do padre Lafitau, retrata o etnógrafo como uma jovem mulher sentada numa escrivaninha em meio a objetos do Novo Mundo, da Grécia Clássica e do Egito. Ela está acompanhada por dois querubins – que ajudam na tarefa de comparação – e pela barbuda personagem do Tempo, que aponta para uma cena que representa a fonte primordial da verdade brotando da pena do escritor. A imagem para a qual a jovem mulher dirige seu olhar é a de um conjunto de nuvens onde estão Adão, Eva e a serpente. Acima deles estão o homem e a mulher redimidos do Apocalipse, de cada lado de um triângulo que irradia luz e ostenta a inscrição *Yahweh*, em alfabeto hebraico.

Já em *Os argonautas do Pacífico Ocidental*, de Malinowski, o frontispício é uma fotografia com o título "Um ato cerimonial do kula". Um colar de conchas está sendo oferecido a um chefe trobriandês, que está de pé na porta de sua casa. Atrás do homem que presenteia o colar está uma fileira de seis jovens, curvados em reverência, um dos quais sopra uma concha. Todas as personagens estão de perfil, com a atenção aparentemente concentrada no rito da troca, um evento importante na vida melanésia. Mas a um olhar mais atento parece que um dos trobriandeses que se curvam está olhando para a câmera.

A alegoria de Lafitau é menos familiar: seu autor transcreve, não cria. Diferentemente da foto de Malinowski, a gravura não faz nenhuma referência à experiência etnográfica – apesar dos cinco anos de pesquisa de Lafitau entre os moicano, uma pesquisa que lhe granjeou um lugar de honra entre os pesquisadores de campo de qualquer geração. Seu relato é apresentado não como um produto de observação de primeira mão, mas como um produto da escrita em um gabinete repleto de objetos. O froutispício de *Os argonautas*, como toda fotografia, afirma uma presença – a da cena diante das lentes; e sugere *também* outra presença – a do etnógrafo elaborando ativamente esse fragmento da realidade trobriandesa. O sistema de troca kula, tema do livro de Malinovwski, foi transformado em algo perfeitamente visível, centrado numa estrutura de percepção, enquanto o olhar de um dos participantes redireciona nossa atenção para o ponto de vista do observador que, como leitores, partilhamos com o etnógrafo e sua câmera. O modo predominante e moderno de autoridade no trabalho de campo é assim expresso: "Você está lá... porque eu estava lá".

Este estudo traça a formação e a desintegração da autoridade etnográfica na antropologia social do século XX. Não é uma explicação completa, nem está baseada numa teoria plenamente desenvolvida da interpretação e da textualidade etnográfica.[1] Os contornos de tal teoria são problemáticos, uma vez que a prática de representação intercultural está hoje mais do que nunca em xeque. O dilema atual está associado à desintegração e à redistribuição do poder colonial nas décadas posteriores a 1950, e às repercussões das teorias culturais radicais dos anos 1960 e 1970. Após a reversão do olhar europeu em decorrência do movimento da "negritude", após a crise de *conscience* da antropologia em telação a seu *status* liberal no contexto da ordem imperialista, e agora que o Ocidente não pode mais se apresentar como o único provedor de conhecimento antropológico sobre o outro, tornou-se necessário imaginar um mundo de etnografia generalizada. Com a expansão da comunicação e da influência intercultural, as pessoas interpretam os outros, e a si mesmas, numa desnorteante diversidade de idiomas – uma condição global que Mikhail Bakhtin (1981b) chamou de "heteroglossia".[2]

Este mundo ambíguo, multivocal, torna cada vez mais difícil conceber a diversidade humana como culturas independentes, delimitadas e inscritas. A diferença é um efeito de sincretismo inventivo. Recentemente, trabalhos como o de Edward Said – *Orientalism* (1978a) – e o de Paulin Hountondji – *Sur la "philosophie" africaine* (1983) – levantaram dúvidas radicais sobre os procedimentos pelos quais grupos humanos estrangeiros podem ser representados, sem propor, de modo definido e sistemático, novos métodos ou epistemologias. Tais estudos sugerem que, se a escrita etnográfica não pode escapar inteiramente do uso reducionista de dicotomias e essências, ela pode ao menos lutar conscientemente para evitar representar "outros" abstratos e a-históricos. É mais do que nunca crucial para os diferentes povos formar imagens complexas e concretas uns dos outros, assim como das relações de poder e de conhecimento que os conectam; mas nenhum método científico soberano ou instância ética pode garantir a verdade de tais imagens. Elas são elaboradas – a crítica dos modos de representação colonial pelo menos demonstrou bem isso – a partir de relações históricas específicas de dominação e diálogo.

As experiências de escrita etnográfica analisadas neste texto não seguem nenhuma direção claramente reformista ou evolução. Elas são invenções *ad hoc*, e não podem ser encaradas em termos de uma análise sistemática da representação pós-colonial. Elas são talvez melhor compreendidas como componentes daquela "caixa de ferramentas" da teoria engajada sugerida por Gilles Deleuze e Michel Foucault:

> A noção de teoria como uma espécie de caixa de ferramentas significa: 1) que a teoria a ser construída *não é um sistema*, mas sim um instrumento, uma lógica da especificidade das relações de poder e das lutas em torno delas; 2) que esta investigação só pode se desenvolver passo a passo na base da reflexão (que será *necessariamente histórica* em alguns de seus aspectos) sobre determinadas situações. (Foucault, 1980, p. 145; ver também 1977, p. 208)

Podemos contribuir para uma reflexão prática sobre a representação intercultural fazendo um inventário das melhores, ainda que imperfeitas, abordagens disponíveis. Destas, o trabalho de

campo etnográfico permanece como um método notavelmente sensível. A observação participante obriga seus praticantes a experimentar, tanto em termos físicos quanto intelectuais, as vicissitudes da tradução. Ela requer um árduo aprendizado lingüístico, algum grau de envolvimento direto e conversação, e freqüentemente um "desarranjo" das expectativas pessoais e culturais. É claro que há um mito do trabalho de campo. A experiência real, cercada como é pelas contingências, raramente sobrevive a esse ideal; mas como meio de produzir conhecimento a partir de um intenso envolvimento intersubjetivo, a prática da etnografia mantém um certo *status* exemplar. Além disso, se o trabalho de campo foi durante algum tempo identificado com uma disciplina singularmente ocidental e uma ciência totalizante, a "antropologia", tais associações não são necessariamente permanentes. Os atuais estilos de descrição cultural são historicamente limitados e estão vivendo importantes metamorfoses.

O desenvolvimento da ciência etnográfica não pode, em última análise, ser compreendido separado de um debate político-epistemológico mais geral sobre a escrita e a representação da alteridade. Nesta discussão, porém, mantive o foco na antropologia profissional, e especificamente na etnografia a partir da década de 1950.[3] A atual crise – ou melhor, dispersão – da autoridade etnográfica torna possível marcar em linhas gerais um período, limitado pelos anos de 1900 e 1960, durante o qual uma nova concepção de pesquisa de campo se estabeleceu como a norma para as antropologias americana e européia. O trabalho de campo intensivo, realizado por especialistas treinados na universidade, emergiu como uma fonte privilegiada e legitimada de dados sobre povos exóticos. Não se trata aqui da dominância de um único método de pesquisa. (Compare-se Griaule, 1957, com Malinowski, 1922, cap. 1.) Além disso, a hegemonia do trabalho de campo foi estabelecida nos Estados Unidos e na Inglaterra antes e de forma mais difusa do que na França. Os exemplos pioneiros de Franz Boas e da expedição ao estreito de Torres foram seguidos apenas bem mais tarde, pela fundação do Institut d'Ethnologie, em 1925, e pela famosa Missão Dakar-Djibouti, de 1932 (Katady, 1982; Jamin, 1982a; Stocking

Jr., 1983). Apesar disso, em meados da década de 1930 já se podia falar de um consenso internacional em desenvolvimento: as abstrações antropológicas, para serem válidas, deviam estar baseadas, sempre que possível, em descrições culturais intensivas feitas por acadêmicos qualificados. Neste momento, o novo estilo havia se tornado popular, sendo institucionalizado e materializado em práticas textuais específicas.

Recentemente, tornou-se possível identificar e assumir uma certa distância em relação a essas convenções.[4] Se a etnografia produz interpretações culturais mediante intensas experiências de pesquisa, como uma experiência incontrolável se transforma num relato escrito e legítimo? Como, exatamente, um encontro intercultural loquaz e sobredeterminado, atravessado por relações de poder e propósitos pessoais, pode ser circunscrito a uma versão adequada de um "outro mundo" mais ou menos diferenciado, composta por um autor individual?

Analisando esta complexa transformação, deve-se ter em mente o fato de que a etnografia está, do começo ao fim, imersa na escrita. Esta escrita inclui, no mínimo, uma tradução da experiência para a forma textual. O processo é complicado pela ação de múltiplas subjetividades e constrangimentos políticos que estão acima do controle do escritor. Em resposta a estas forças, a escrita etnográfica encena uma estratégia específica de autoridade. Essa estratégia tem classicamente envolvido uma afirmação, não questionada, no sentido de aparecer como a provedora da verdade no texto. Uma complexa experiência cultural é enunciada por um indivíduo: *We, the Tikopia*, de Raymond Firth; *Nous avons mangé la forêt*, de Georges Condominas; *Coming of age in Samoa*, de Margart Mead; *Os nuer*, de E. E. Evans-Pritchard.

A discussão que se segue localiza, em primeiro lugar, esta autoridade historicamente, dentro do desenvolvimento de uma ciência da observação participante no século XX. A seguir, ela elabora uma crítica das suposições subjacentes a esta autoridade e uma resenha de práticas textuais emergentes. Estratégias alternativas de autoridade etnográfica podem ser visualizadas em recentes experiências feitas por etnógrafos que conscientemente rejeitam

cenas de representação cultural ao estilo do frontispício do livro de Malinowski. Diferentes versões seculares daquela repleta oficina de escrita de Lafitau estão surgindo. Nos novos paradigmas de autoridade, o escritor não está mais fascinado por personagens transcendentes – uma deidade hebraico-cristã, ou seus substitutos no século XX, o Homem e a Cultura. Nada permaneceu daquele quadro celestial, a não ser a imagem desbotada do antropólogo num espelho. O silêncio da oficina etnográfica foi quebrado por insistentes vozes heteroglotas e pelo ruído da escrita de outras penas.[5]

◇ ◇ ◇

Ao fim do século XIX, nada garantia, *a priori*, o *status* do etnógrafo como o melhor intérprete da vida nativa – em oposição ao viajante, e especialmente ao missionário e ao administrador, alguns dos quais haviam estado no campo por muito mais tempo e possuíam melhores contatos e mais habilidade na língua nativa. O desenvolvimento da imagem do pesquisador de campo na América, de Frank Hamilton Cushing (um excêntrico) a Margaret Mead (uma figura nacional), é significativo. Durante este período, uma forma particular de autoridade era criada – uma autoridade cientificamente validada, ao mesmo tempo que baseada numa singular experiência pessoal. Durante a década de 1920, Malinowski desempenhou um papel central na legitimação do pesquisador de campo, e devemos lembrar nesse sentido seus ataques à competência de seus competidores no campo. Por exemplo, o magistrado colonial Alex Renroul, que teve a temeridade de contradizer as descobertas da ciência sobre as concepções trobriandesas de paternidade, foi excomungado nas páginas da revista *Man*, por sua perspectiva não profissional, judiciária (*police court perspective*) (ver Rentoul, 1931a e 1931b; Malinowski, 1932). O ataque ao amadorismo no campo foi levado ainda mais longe por A. R. Radcliffe-Brown, que, como Ian Langham mostrou, passou a tipificar o profissional da ciência, descobrindo rigorosas leis sociais (Langham, 1981, cap. 7). O que emergiu durante a primeira metade do século XX com o sucesso do pesquisador de campo profissional foi uma nova fusão de teoria geral com pesquisa empírica, de análise cultural com descrição etnográfica.

O teórico-pesquisador de campo substituiu uma divisão mais antiga entre o *"man on the spot"* (nas palavras de James Frazer) e o sociólogo ou antropólogo na metrópole. Esta divisão de trabalho variava em diferentes tradições nacionais. Nos Estados Unidos, por exemplo, Morgan tinha conhecimento pessoal de pelo menos algumas das culturas que serviram como material para suas sínteses sociológicas; e Boas foi pioneiro em fazer o trabalho de campo intensivo condição *sine qua non* de um discurso antropológico sério. Em termos gerais, no entanto, antes de Malinowski, Radcliffe-Brown e Mead terem estabelecido com sucesso a norma do *scholar*, treinado na universidade, testando e fazendo teoria a partir de pesquisa de primeira mão, prevalecia uma organização bem diferente do conhecimento etnográfico. Por exemplo, *The Melanesians* (1891), de R. H. Codrington, é uma detalhada compilação de folclore e costumes, elaborada a partir de um período relativamente longo de pesquisa como missionário e baseada em colaboração intensiva de tradutores e informantes nativos. O livro não está organizado em torno de uma "experiência" de trabalho de campo, nem propõe uma hipótese interpretativa unificada, funcional, histórica ou quaisquer outras. Ele se limita a generalizações de pequeno alcance e à compilação de um eclético conjunto de informações. Codrington (1972, p. vi-vii) está agudamente consciente da incompletude de seu conhecimento, acreditando que a verdadeira compreensão da vida nativa começa apenas depois de uma década, ou algo assim, de experiência e estudo. Esta compreensão da dificuldade de se captar o mundo de outros povos – os muitos anos de aprendizado e desaprendizado necessários, os problemas para se adquirir uma competência lingüística suficientemente boa – tendia a dominar os trabalhos da geração de Codrington. Tais suposições seriam em breve desafiadas pelo confiante relativismo cultural do modelo malinowskiano. Os novos pesquisadores de campo se distinguiam nitidamente dos anteriores *"men on the spot"* – o missionário, o administrador, o comerciante e o viajante –, cujo conhecimento dos povos indígenas, argumentavam, não estava informado pelas melhores hipóteses científicas ou por uma suficiente neutralidade.

Antes do surgimento da etnografia profissional, escritores como J. F. McLennan, John Lubbock e E. B. Tylor haviam tentado

controlar a qualidade dos relatos sobre os quais estavam baseadas suas sínteses antropológicas. Eles o fizeram por meio do roteiro do *Notes and queries*, e, no caso de Tylor, pelo cultivo de relações de trabalho prolongadas com pesquisadores sofisticados no campo, tais como o missionário Lorimer Fison. Após 1883, como recém-nomeado professor conferencista de Antropologia em Oxford, Tylor estimulou a coleta sistemática de dados etnográficos por profissionais qualificados. O United States Bureau of Ethnology, já devotado a essa tarefa, forneceu um modelo. Tylor participou ativamente da fundação de um comitê sobre as tribos do noroeste do Canadá. O primeiro agente do comitê na área foi E. F. Wilson, o veterano missionário, com 19 anos de experiência entre os ojibwa. Ele foi logo substituído por Boas, um físico em processo de mudança para a etnografia profissional. George Stocking Jr. argumentou, de forma convincente, que a substituição de Wilson por Boas "marca o início de uma importante fase no desenvolvimento do método etnográfico britânico: a coleta de dados por cientistas naturais treinados na academia, definindo-se a si mesmos como antropólogos, e envolvidos também na formulação e na avaliação da teoria antropológica (Stocking Jr., 1983, p. 74). Com o pioneiro *survey* de Boas e a emergência, na década de 1890, de outros pesquisadores de campo que eram cientistas naturais, como A. C. Haddon e Baldwin Spencer, o movimento em direção à etnografia profissional estava a caminho. A expedição de 1899 ao estreito de Torres pode ser encarada como a culminância do trabalho desta "geração intermediária", como Stocking Jr. a chamou. O novo estilo de pesquisa era claramente diferente daquele dos missionários e outros amadores no campo, e era parte de uma tendência geral que vinha desde Tylor, de "elaborar de modo mais articulado os componentes empíricos e teóricos da pesquisa antropológica" (ibid., p. 72).

No entanto, o estabelecimento da observação participante intensiva como uma norma profissional teria de esperar as hostes malinowskianas. A "geração intermediária" de etnógrafos não vivia tipicamente num só local por um ano ou mais, dominando a língua nativa e sofrendo uma experiência de aprendizado pessoal comparável a uma iniciação. Eles não falavam como se fizessem parte

daquela cultura, mas mantinham a atitude documentária, observadora, de um cientista natural. A principal exceção antes da terceira década do século XX, Frank Hamilton Cushing, permaneceu um exemplo isolado. Como Curtis Hinsley sugeriu, a longa pesquisa de primeira mão sobre os zuni, realizada por Cushing, sua quase absorção pelo modo de vida dos nativos, "despertou problemas de verificação e explicação [...]. Uma comunidade de antropologia científica nos moldes das outras ciências requeria o uso de uma linguagem comum de discurso, canais de comunicação regular, e pelo menos um consenso mínimo para julgar um método" (Hinsley, 1983, p. 66). O conhecimento intuitivo e excessivamente pessoal de Cushing, a respeito dos zuni, não podia oferecer autoridade científica.

Em termos esquemáticos, antes do final do século XIX, o etnógrafo e o antropólogo, aquele que descrevia e traduzia os costumes e aquele que era o construtor de teorias gerais sobre a humanidade, eram personagens distintos. (Uma percepção clara da tensão entre etnografia e antropologia é importante para que se perceba corretamente a união recente, e talvez temporária, dos dois projetos.) Malinowski nos dá a imagem do novo "antropólogo": acocorando-se junto à fogueira; olhando, ouvindo e perguntando; registrando e interpretando a vida trobriandesa. O estatuto literário desta nova autoridade está no primeiro capítulo de *Os argonautas*, com suas fotografias, ostensivamente dispostas, da tenda do etnógrafo, armada entre as casas da aldeia de Kiriwina. A mais aguda justificação metodológica para o novo modelo é encontrada no *Andaman islanders*, de Radcliffe-Brown (1948). Os dois livros foram publicados com a diferença de um ano de um para outro. E embora seus autores desenvolvam estilos de trabalho de campo e visões sobre a ciência cultural bem diferentes, ambos os textos fornecem argumentos explícitos para a autoridade especial do antropólogo-etnógrafo.

Malinowski, como mostram suas notas para a crucial introdução de *Os argonautas*, estava muito preocupado com o problema retórico de convencer seus leitores de que os fatos que estava colocando diante deles eram objetivamente adquiridos, não criações subjetivas (Stocking Jr., 1983, p. 105). Além disso, ele estava to-

talmente ciente de que "na etnografia, é freqüentemente imensa a distância entre a apresentação *final* dos resultados da pesquisa e o material bruto das informações coletadas pelo pesquisador por meio de suas *próprias observações*, das asserções dos nativos, do caleidoscópio da vida tribal" (Malinowski, 1922, p. 3-4). Stocking Jr. analisou de forma elegante os vários artifícios literários de *Os argonautas* (suas construções narrativas envolventes, o uso da voz ativa no "presente etnográfico", as dramatizações encenadas da participação do autor em cenas da vida trobriandesa), técnicas que Malinowski usou para que "sua própria experiência quanto à experiência dos nativos [pudesse] se tornar também a experiência do leitor" (Stocking Jr., 1983, p. 106; ver também Payne, 1981 e o capítulo 3 deste livro). Os problemas de verificação e explicação que haviam relegado Cushing à margem da vida profissional rondavam as preocupações de Malinowski. Esta ansiedade se reflete na massa de dados contida em *Os argonautas,* suas 66 ilustrações fotográficas, e a agora curiosa "Lista cronológica dos eventos kula testemunhados pelo autor", a constante alternância entre a descrição impessoal do comportamento típico e declarações do gênero "eu testemunhei" e "Nosso grupo, navegando a partir do Norte".

Os argonautas é uma complexa narrativa, simultaneamente sobre a vida trobriandesa e sobre o trabalho de campo etnográfico. Ela é arquetípica do conjunto de etnografias que com sucesso estabeleceu a validade científica da observação participante. A história da pesquisa construída em *Os argonautas,* no popular trabalho de Mead sobre Samoa e em *We, the Tikopia,* tornou-se uma narrativa implícita subjacente a todos os relatos profissionais sobre mundos exóticos. Se as etnografias subseqüentes não precisavam incluir relatos de campo desenvolvidos, foi porque tais relatos eram supostos, a partir de uma declaração inicial, tal como a simples frase de Godfrey Lienhardt no início de *Divinity and experience*: "Este livro é baseado num trabalho de dois anos entre os dinka, no período entre 1947 e 1950" (1961, p. vii).

Na década de 1920, o novo teórico-pesquisador de campo desenvolveu um novo e poderoso gênero científico e literário, a etnografia, uma descrição cultural sintética baseada na observação

participante (Thornton, 1983). O novo estilo de reptesentação dependia de inovações institucionais e metodológicas que contornavam os obstáculos a um rápido conhecimento sobre outras culturas que haviam preocupado os melhores tepresentantes da geração de Codrington. Essas inovações podem ser brevemente resumidas.

Primeiro, a *persona* do pesquisador de campo foi legitimada, tanto pública quanto profissionalmente. No domínio popular, figuras de proa, tais como Malinowski, Mead e Marcel Griaule, transmitiram uma visão da etnografia como cientificamente rigorosa ao mesmo tempo que heróica. O etnógrafo profissional era treinado nas mais modernas técnicas analíticas e modos de explicação científica. Isto lhe conferia, no campo, uma vantagem sobre os amadores: o profissional podia afirmar ter acesso ao cerne de uma cultura mais rapidamente, entendendo suas instituições e estruturas essenciais. Uma atitude prescrita de relativismo cultural distinguia o pesquisador de campo de missionários, administradores e outros, cuja visão sobre os nativos era, presumivelmente, menos imparcial, e que estavam preocupados com os problemas político-administrativos ou com a conversão. Além da sofisticação científica e da simpatia telativista, uma variedade de padrões normativos para a nova forma de pesquisa surgiu: o pesquisador de campo deveria viver na aldeia nativa, ficar lá por um período de tempo suficiente (mas raramente especificado), usar a língua nativa, investigar certos temas clássicos, e assim por diante.

Segundo, era tacitamente aceito que o etnógrafo do novo estilo, cuja estadia no campo raramente excedia dois anos, e, freqüentemente, era bem mais curta, podia eficientemente "usar" as línguas nativas mesmo sem dominá-las. Num significativo artigo de 1939, Margaret Mead argumentava que o etnógrafo, seguindo a prescrição de Malinowski de evitar os intérpretes e conduzindo a pesquisa na língua nativa, na verdade não precisava demonstrar fluência nessa língua, mas podia "usá-la" apenas para fazer perguntas, manter contato e de forma geral participar da outra cultura, enquanto obtinha bons resultados de pesquisa em áreas particulares de concentração. Isto, com efeito, justificava a própria prática de Margaret

Mead, que se realizava a partir de estadias relativamente curtas e com um foco em domínios específicos, tais como "infância" ou "personalidade", focos estes que funcionariam como "tipos" para uma síntese cultural. A atitude de Mead em relação ao "uso" da língua era amplamente característica de uma geração etnográfica que podia, por exemplo, reconhecer como legítimo um estudo intitulado *Os nuer*, que era baseado em apenas onze meses de difícil pesquisa. O artigo de Mead provocou uma aguda resposta de Robert Lowie (1940), que escrevia a partir da primeira tradição boasiana, mais filológica em sua orientação. Mas sua ação era de retaguarda; de forma geral, já havia consenso quanto ao ponto segundo o qual uma pesquisa legítima poderia na prática ser realizada com base em um ou dois anos de familiaridade com uma língua estrangeira (muito embora, como Lowie sugeria, ninguém daria crédito a uma tradução de Proust que fosse baseada num conhecimento equivalente do francês).

Terceiro, a nova etnografia era marcada por uma acentuada ênfase no poder de observação. A cultura era pensada como um conjunto de comportamentos, cerimônias e gestos característicos passíveis de registro e explicação por um observador treinado. Mead frisou bem este ponto (na verdade, seus próprios poderes de análise visual eram extraordinários). Como uma tendência geral, o *observador participante* emergiu como uma norma de pesquisa. Por certo, o trabalho de campo bem-sucedido mobilizava a mais completa variedade de interações, mas uma distinta primazia era dada ao visual: a interpretação dependia da descrição. Após Malinowski, uma suspeita generalizada em relação aos "informantes privilegiados" refletia esta preferência sistemática pelas observações (metódicas) do etnógrafo em detrimento das interpretações (interessadas) das autoridades nativas.

Quarto, algumas poderosas abstrações teóricas prometiam auxiliar os etnógrafos acadêmicos a "chegar ao cerne" de uma cultura mais rapidamente do que alguém, por exemplo, que empreendesse um inventário exaustivo de costumes e crenças. Sem levar anos para conhecer os nativos, seus complexos hábitos e língua, em íntimos detalhes, o pesquisador podia ir atrás de dados selecionados que permitiriam a construção de um arcabouço central, ou "estrutura", do todo cultural. O "método genealógico" de Rivers, seguido pelo modelo de Radcliffe-Brown, baseado na noção de "estrutura social", fornecia essa espécie de atalho. Era como se alguém pudesse deduzir os termos de parentesco sem uma profunda compreensão da língua nativa e o necessário conhecimento contextual convenientemente limitado.

Quinto, uma vez que a cultura, vista como um todo complexo, estava sempre além do alcance numa pesquisa de curta duração, o novo etnógrafo pretendia focalizar tematicamente algumas instituições específicas. O objetivo não era contribuir para um completo inventário ou descrição de costumes, mas sim chegar ao todo por uma ou mais de suas partes. Já mencionei o privilégio que se deu, por um certo tempo, à estrutura social. Um ciclo de vida individual, um complexo ritual, como o circuito do kula, ou a cerimônia do naven, poderiam também servir, assim como categorias de comportamento, tais como economia, política, e assim por diante. Na retórica da nova etnografia, predominantemente fundada na sinédoque, as partes eram concebidas como microcosmos ou analogias do todo. Na representação de um universo coerente, o cenário composto por instituições, em primeiro plano, situadas contra panos de fundo culturais, adequava-se a convenções literárias realistas.

Sexto, os todos assim representados tendiam a ser sincrônicos, produtos de uma atividade de pesquisa de curta duração. O pesquisador de campo, operando de modo intensivo, poderia, de forma plausível, traçar o perfil do que se convencionou chamar "presente etnográfico" – o ciclo de um ano, uma série de rituais, padrões de comportamento típico. Introduzir uma pesquisa histórica de longa duração teria complicado e tornado impossível a tarefa do novo estilo de trabalho de campo. Assim, quando Malinowski e Radcliffe-Brown estabeleceram sua crítica à "história conjectural" dos difusionistas, foi muito fácil excluir os processos diacrônicos como objetos do trabalho de campo, com conseqüências que têm sido suficientemente apontadas.

◇ ◇ ◇

Estas inovações serviram para validar uma etnografia eficiente, baseada na observação participante científica. Seus efeitos combinados podem ser vistos claramente no que pode ser considerado o *tour de force* da nova etnografia, *Os nuer*, de Evans-Pritchard, publicado em 1940. Baseado em onze meses de pesquisa realizada em condições quase impossíveis, Evans-Pritchard foi, todavia, capaz de compor um clássico. Ele chegou, como a notável introdução do livro nos informa, ao território nuer logo após uma expedição militar punitiva, respondendo a uma solicitação urgente do governo do Sudão anglo-egípcio, e foi o objeto de intensa e constante suspeição. Apenas nos poucos meses finais pôde conversar efetivamente com os informantes que, conta ele, eram mestres em esquivar-se de suas perguntas. Em tais circunstâncias, sua monografia é uma espécie de milagre.

Ao fazer proposições limitadas e sem fazer segredo das dificuldades de sua pesquisa, Evans-Pritchard conseguiu apresentar seu estudo como uma demonstração da eficácia da teoria. Ele focaliza a "estrutura" social e política dos nuer, analisada como um conjunto abstrato de relações entre segmentos territoriais, linhagens, conjuntos etários e outros grupos mais fluidos. Este conjunto analiticamente construído é representado contra um pano de fundo "ecológico" composto por padrões migratórios, relações com o gado, noções de tempo e espaço. Evans-Pritchard distingue claramente seu método daquilo que ele chama de documentação "fortuita" (malinowskiana). *Os nuer* não é um extenso compêndio de observações e textos em língua nativa ao estilo do *Os argonautas* e do *Coral gardens*, de Malinowski. Evans-Pritchard argumenta com rigor que "os fatos só podem ser selecionados e articulados à luz da teoria" (1969, p. 261). A singela abstração de uma estrutura político-social oferece o necessário enquadramento. Se eu for acusado de descrever fatos como exemplificações de minha teoria, ele então assinala, terei sido compreendido (ibid.).

Em *Os nuer*, Evans-Pritchard defende abertamente o poder da abstração científica para direcionar a pesquisa e articular dados complexos. O livro freqüentemente se apresenta mais como um argumento do que como uma descrição, mas não consistentemen-

te, seu argumento reótico é cercado por evocações e interpretações habilmente narradas e observadas sobre a vida dos nuer. Estas passagens funcionam retoricamente como mais do que apenas "exemplificações", pois efetivamente envolvem o leitor na complexa subjetividade da observação participante. Isto pode ser visualizado num parágrafo característico, que se desenvolve por meio de uma série de posições discursivas descontínuas:

> É difícil encontrar, em inglês, uma palavra que descreva adequadamente a posição social dos *diel* numa tribo. Chamamo-nos aristocratas, mas não pretendemos dizer que os nuer os consideram como de grau superior pois, como ressaltamos enfaticamente, a idéia de alguém predominando sobre os demais lhes repugna. No conjunto – explicaremos esta colocação mais adiante – os *diel* têm mais prestígio do que posição, e mais influência do que poder. Se você é um *diel* da tribo em que vive, você é mais do que um membro da tribo. É um dos donos da região, do terreno da aldeia, dos pastos, dos reservatórios de pesca e dos poços. Outras pessoas vivem ali em virtude de casamentos feitos com membros de seu clã, da adoção pela sua linhagem ou algum outro laço social. Você é um líder da tribo, e o nome-de-lança de seu clã é invocado quando a tribo entra em guerra. Sempre que há um *diel* numa aldeia, esta se agrupa a seu redor, assim como o gado se agrupa ao redor de seu touro. (Ibid., p. 215)

As primeiras três frases são apresentadas como um argumento sobre tradução, mas de passagem elas atribuem aos nuer um conjunto estável de atitudes. (Mais adiante comentarei mais sobre esse estilo de atribuição.) Em seguida, nas quatro frases que começam por "Se você é um *diel*...", a construção na segunda pessoa une o leitor e o nativo numa participação textual. A frase final, apresentada como a descrição direta de um acontecimento típico (que o leitor agora assimila do ponto de vista do observador participante), evoca a cena por meio das metáfotas nuer sobre gado. Nas oito frases do parágrafo, um argumento sobre tradução transforma-se numa ficção de participação e, em seguida, numa fusão metafórica de descrições culturais estrangeiras e nativas. Realiza-se, assim, a união subjetiva de análise abstrata com experiência concreta.

Evans-Pritchard depois se afastaria da posição teórica assumida em *Os nuer*, rejeitando sua defesa da "estrutura social" como um enquadramento privilegiado. Na verdade, cada um dos "ata-

lhos" do trabalho de campo que enumerei anteriormente era e continua sendo contestado. Apesar disso, pela disposição desses atalhos em diferentes combinações, a autoridade do teórico-pesquisador de campo acadêmico foi estabelecida entre os anos de 1920 e 1950. Esse amálgama peculiar de experiência pessoal intensa e análise científica (entendida nesse período tanto como "rito de passagem" quanto como "laboratório") emergiu como um método: a observação participante. Ainda que entendido de formas variadas, e agora questionado em muitos lugares, esse método continua representando o principal traço distintivo da antropologia profissional. Sua complexa subjetividade é rotineiramente reproduzida na escrita e na leitura das etnografias.

◇ ◇ ◇

A observação participante serve como uma fórmula para o contínuo vaivém entre o "interior" e o "exterior" dos acontecimentos: de um lado, captando o sentido de ocorrências e gestos específicos, pela empatia; de outro, dá um passo atrás, para *situar* esses significados em contextos mais amplos. Acontecimentos singulares, assim, adquirem uma significação mais profunda ou mais geral, regras estruturais, e assim por diante. Entendida de modo literal, a observação participante é uma fórmula paradoxal e enganosa, mas pode ser considerada seriamente se reformulada em termos hermenêuticos, como uma dialética entre experiência e interpretação. Assim é como os mais recentes e persuasivos defensores do método o reelaboraram, na tradição que vem de Wilhelm Dilthey, passa por Max Weber e chega até os antropólogos dos "símbolos e dos significados", como Clifford Geertz. Experiência e interpretação têm recebido, no entanto, ênfases diferentes quando apresentadas como estratégias de autoridade. Em anos recentes, tem havido um notável deslocamento de ênfase do primeiro para o segundo termo. Este e os próximos segmentos do texto vão explorar os diferentes usos da experiência e da interpretação, assim como o desdobramento de sua inter-relação.

O crescente prestígio do teórico-pesquisador de campo colocou em segundo plano (sem eliminá-la) uma série de processos e mediadores que haviam figurado de modo mais destacado nos métodos anteriores. Vimos como o domínio da língua foi definido como um nível de uso adequado para reunir um conjunto pequeno de dados num limitado período de tempo. As tarefas da transcrição textual e da tradução, junto com o papel dialógico crucial de intérpretes e "informantes privilegiados", foram relegadas a um *status* secundário, ou mesmo desprezadas. O trabalho de campo estava centrado na *experiência* do *scholar* que observava/participava. Uma nítida imagem, ou narrativa, surgiu – a de um estranho entrando em uma cultura, sofrendo um tipo de iniciação que levaria a um *rapport* (minimamente aceitação e empatia, mas usualmente implicando algo próximo à amizade). A partir dessa experiência emergia, de modos não especificados, um texto representacional, escrito pelo observador participante. Como veremos, esta versão da produção textual obscurece tanto quanto revela. Mas vale a pena considerar seriamente o seu pressuposto principal: o de que a experiência do pesquisador pode servir como uma fonte unificadora da autoridade no campo.

A autoridade experiencial está baseada numa "sensibilidade" para o contexto estrangeiro, uma espécie de conhecimento tácito acumulado, e um sentido agudo em relação ao estilo de um povo ou de um lugar. Esse requisito é freqüentemente explícito nos textos dos primeiros observadores participantes profissionais. A suposição de Margaret Mead de poder captar o princípio ou *ethos* subjacente a uma cultura por meio de uma sensibilidade aguçada à forma, tom, gesto e estilos de comportamento, e a ênfase de Malinowski em sua vida na aldeia e a compreensão derivada dos "imponderáveis da vida real" são exemplos destacados. Muitas etnografias – por exemplo, a de Colin Turnbull, *Forest people* (1962) – ainda são apresentadas no modo experiencial, defendendo, anteriormente a qualquer hipótese de pesquisa ou método específicos, o "eu estava lá" do etnógrafo como membro integrante e participante.

Certamente é difícil dizer muita coisa a respeito de "experiência". Assim como "intuição", ela é algo que alguém tem ou não tem, e sua invocação freqüentemente cheira a mistificação.

Todavia, pode-se resistir à tentação de transformar toda experiência significativa em interpretação. Embora as duas estejam reciprocamente relacionadas, não são idênticas. Faz sentido mantê-las separadas, quanto mais não seja porque apelos à experiência muitas vezes funcionam como validações para a autoridade etnográfica.

O argumento mais sério sobre o papel da experiência nas ciências históricas e culturais está contido na noção geral de *Verstehen*.[6] Na influente visão de Dilthey (1976), o ato de compreender os outros inicialmente deriva do simples fato da coexistência num mundo que é partilhado; mas esse mundo experiencial, um terreno intersubjetivo para formas objetivas de conhecimento, é precisamente o que falta, ou é problemático, para um etnógrafo ao penetrar uma cultura estrangeira. Assim, durante os primeiros meses no campo (e na verdade durante toda a pesquisa), o que acontece é um aprendizado da linguagem, em seu sentido mais amplo. A "esfera comum" de Dilthey deve ser estabelecida e restabelecida, a partir da construção de um mundo de experiências partilhadas, em relação ao qual todos os "fatos", "textos", "eventos" e suas interpretações serão construídos. Esse processo de se viver a entrada num universo expressivo estranho é sempre subjetivo, por natureza, mas se torna rapidamente dependente do que Dilthey chama de "expressões permanentemente fixadas", formas estáveis às quais a compreensão pode sempre retornar. A exegese dessas formas fornece o conteúdo de todo conhecimento sistemático histórico-cultural. Assim, a experiência está intimamente ligada à interpretação. (Dilthey está entre os primeiros teóricos modernos a comparar a compreensão de formas culturais com a leitura de "textos".) Mas esse tipo de leitura ou exegese não pode ocorrer sem uma intensa participação pessoal, um ativo "sentir-se em casa" num universo comum.

Seguindo os passos de Dilthey, a "experiência" etnográfica pode ser encarada como a construção de um mundo comum de significados, a partir de estilos intuitivos de sentimento, percepção e inferências. Essa atividade faz uso de pistas, traços, gestos e restos de sentido antes de desenvolver interpretações estáveis. Tais formas fragmentárias de experiência podem ser classificadas como estéticas

e divinatórias. Há espaço aqui para apenas algumas palavras sobre tais estilos de compreensão em sua relação com a etnografia. Uma evocação de um modo estético é convenientemente fornecido por A. L. Kroeber, em uma resenha de 1931 do *Growing up in New Guinea*, de Mead:

> Primeiro de tudo, está claro que ela possui em grau elevado as faculdades de apreender rapidamente as principais tendências que uma cultura impinge aos indivíduos, e de delineá-las em retratos compactos de incrível agudeza. O resultado é uma representação de extraordinária vivacidade e semelhança em relação à vida. Obviamente, algo de um sensacionalismo intelectualizado, ainda que forte, subjaz a essa capacidade; também obviamente, há um alto grau de intuição, no sentido da habilidade de compor um quadro convincente a partir de pistas, pois pistas são tudo o que alguns de seus dados podem ser, com apenas seis meses para aprender uma língua e penetrar no interior de toda uma cultura, além da especialização em comportamento infantil. De qualquer forma, o quadro, tão longe quanto pode ir, é totalmente convincente para este resenhador, que admira sem reservas a segurança dos *insights* e a eficiência do traço da autora na descrição. (Kroeber, 1931, p. 248)

Uma formulação diferente é fornecida por Maurice Leenhardt in *Do Kamo: la personne et le mythe dans le monde mélanésien* (1947), um livro que, em seu por vezes enigmático modo de exposição, requer de seus leitores justamente o tipo de percepção estética e gestáltica, na qual distinguiam-se tanto Mead quanto Leenhardt. O endosso de Leenhardt a esse tipo de abordagem é significativo, uma vez que, dada sua experiência de campo extremamente longa, e seu profundo cultivo de uma língua melanésia, seu método não pode ser visto como uma racionalização para uma etnografia de curto prazo.

> Na verdade, nosso conraro com o ourro não é realizado por meio da análise. Antes, nós o apreendemos como um todo. Desde o início, podemos esboçar nossa visão dele a partir de um detalhe simbólico. Ou de um perfil, que contém um todo em si mesmo e evoca a verdadeira forma de seu modo de ser. Esta última é o que nos escapa se abordamos nosso próximo usando apenas as categorias de nosso intelecro. (Leenhardt, 1937)

Outro modo de levar a sério a experiência como fonte de conhecimento etnográfico é fornecido pelos estudos de Carlo Ginzburg

(1990, p. 143-180) sobre a complexa tradição das práticas de adivinhação. Sua pesquisa abrange desde as primeiras interpretações feitas por caçadores a partir de rastros dos animais, passando pelas formas mesopotâmicas de predição, pelo deciframento de sintomas na medicina hipocrática, pela atenção aos detalhes na identificação de falsificação no mundo da arte, até Freud, Sherlock Holmes e Proust. Estes estilos de adivinhação, que não passam pela experiência do transe, apreendem relações circunstanciais específicas de significado e estão baseadas em palpites, na leitura de indícios aparentemente disparatados e em ocorrências casuais. Ginzburg propõe seu modelo de "conhecimento conjectural" como um modo disciplinado de compreensão, não-generalizante e abdutivo, que é de importância central para as ciências culturais, embora isso não seja reconhecido. Esse modelo pode se somar a um estoque de recursos que na verdade é bem modesto, e que serve para entender com mais precisão como alguém se sente ao penetrar numa situação etnográfica não-familiar.

Precisamente porque é difícil pinçá-la, a "experiência" tem servido como uma eficaz garantia de autoridade etnográfica. Há, sem dúvida, uma reveladora ambigüidade no termo. A experiência evoca uma presença participativa, um contato sensível com o mundo a ser compreendido, uma relação de afinidade emocional com seu povo, uma concretude de percepção. A palavra também sugere um conhecimento cumulativo, que vai se aprofundando ("sua experiência de dez anos na Nova Guiné"). Os sentidos se juntam para legitimar o sentimento ou a intuição real, ainda que inexprimível, do etnógrafo a respeito do "seu" povo. É importante notar, porém, que esse "mundo", quando concebido como uma criação da experiência, é subjetivo, não dialógico ou intersubjetivo. O etnógrafo acumula conhecimento pessoal sobre o campo (a forma possessiva "meu povo" foi até recentemente bastante usada nos círculos antropológicos, mas a frase na verdade significa "minha experiência").

○ ○ ○

É compreensível, dado seu caráter vago, que o critério experiencial da autoridade – crenças não problematizadas no "método" da observação participante, no poder das relações de afinidade emocional, da empatia etc. – tenha sido submetido a críticas por antropólogos hermeneuticamente sofisticados. O segundo momento na dialética entre experiência e interpretação tem recebido atenção e elaboração crescentes (ver, por exemplo, Geertz, 1973, 1976, Rabinow e Sullivan, 1979; Winner, 1976; Sperber, 1981). A interpretação, baseada num modelo filológico de "leitura" textual, surgiu como uma alretnativa sofisticada às afirmações hoje aparentemente ingênuas de antoridade experiencial. A antropologia interpretativa desmistifica muito do que anteriormente passara sem questionamento na construção de narrativas, tipos, observações e descrições etnográficas. Ela contribui para uma crescente visibilidade dos processos criativos (e, num sentido amplo, poéticos) pelos quais objetos "culturais" são inventados e tratados como significativos.

O que está suposto no ato de se olhar a cultura como um conjunto de textos a serem interpretados? Um estudo clássico é fornecido por Paul Ricoeur, em seu ensaio *The model of text: meaningful action considered as a text* (1971). Clifford Geertz (1973, cap. 1), numa série de estimulantes e sutis discussões, adaptou a teoria de Ricoeur ao trabalho de campo antropológico. A "textualização" é entendida como um pré-requisito para a interpretação, a constituição das "expressões fixadas" de Dilthey. Trata-se do processo pelo qual o comportamento, a fala, as crenças, a tradição oral e o ritual não escritos vêm a ser marcados como um *corpus*, um conjunto potencialmente significativo, separado de uma situação imediata discursiva ou petfotmativa. No momento da textualização, este *corpus* significativo assume uma relação mais ou menos estável com um contexto; e já conhecemos o resultado final desse processo em muito do que é considerado como uma descrição etnográfica densa. Por exemplo, dizemos que uma certa instituição ou segmento de comportamento são típicos de, ou um elemento comunicativo em, uma cultura circundante, como a famosa briga de galos de Geertz (1973, cap. 15), que se torna um *locus* intensa-

mente significativo da cultura balinesa. São criadas áreas de sinédoques nas quais partes são relacionadas a todos, e por meio das quais o todo – que usualmente chamamos de cultura – é constituído.

Ricoeur na verdade não privilegia as relações entre parte e todo nem as formas específicas de analogia que constituem as representações funcionalistas ou realistas. Ele simplesmente propõe uma relação necessária entre o texto e o "mundo". Um mundo não pode ser apreendido diretamente; ele é sempre inferido a partir de suas partes, e as partes devem ser separadas conceitual e perceptualmente do fluxo da experiência. Desse modo, a textualização gera sentido por meio de um movimento circular que isola e depois contextualiza um fato ou evento em sua realidade englobante. Um modo familiar de autoridade é gerado a partir da afirmação de que se estão representando mundos diferentes e significativos. A etnografia é a interpretação das culturas.

Um segundo passo fundamental na análise de Ricoeur é seu estudo do processo pelo qual o "discurso" se torna texto. O discurso, na clássica discussão de Émile Benveniste (1971, p. 217-230), é um modo de comunicação no qual são intrínsecas as presenças do sujeito que fala e da situação imediata da comunicação. O discurso é marcado pelos pronomes (explícitos ou implícitos) *eu* e *você*, e pelos dêiticos – *este, aquele, agora* etc. – que assinalam o momento presente do discurso, em vez de algo além dele. O discurso não transcende a ocasião específica na qual um sujeito se apropria dos recursos da linguagem para se comunicar dialogicamente. Ricoeur argumenta que o discurso não pode ser interpretado do modo aberto e potencialmente público como um texto é "lido". Para entender o discurso, "você tem de ter estado lá", na presença do sujeito. Para o discurso se tornar texto, ele deve se transformar em algo "autônomo", nos termos de Ricoeur, separado de uma locução específica e de uma intenção autoral. A interpretação não é uma interlocução. Ela não depende de estar na presença de alguém que fala.

A relevância desta distinção para a etnografia é talvez óbvia demais. Em última análise, o etnógrafo sempre vai embora, levando

um de textos para posterior interpretação (e entre estes "textos" que são levados podemos incluir as memórias – eventos padronizados, simplificados, retirados do contexto imediato para serem interpretados numa reconstrução e num retrato posteriores). O texto, diferentemente do discurso, pode viajar. Se muito da escrita etnográfica é produzido no campo, a real elaboração de uma etnografia é feita em outro lugar. Os dados constituídos em condições discursivas, dialógicas, são apropriados apenas por meio de formas textualizadas. Os eventos e os encontros da pesquisa se tornam anotações de campo. As experiências tornam-se narrativas, ocorrências significativas, ou exemplos.

Esta tradução da experiência da pesquisa num *corpus* textual separado de suas ocasiões discursivas de produção tem importantes consequências para a autoridade etnográfica. Os dados assim reformulados não precisam mais ser entendidos como a comunicação de pessoas específicas. Uma explicação ou descrição de um costume por um informante não precisa ser construída de uma forma que inclua a mensagem "fulano e fulano disseram isso". Um ritual ou um evento textualizados não estão mais intimamente ligados à produção daquele evento por atores específicos. Em vez disso, estes textos se tornam evidências de um contexto englobante, uma realidade "cultural". Além disso, como os autores e atores específicos são separados de suas produções, um "autor" generalizado deve ser inventado, para dar conta do mundo ou contexto dentro do qual os textos são ficcionalmente realocados. Este "autor generalizado" aparece sob uma variedade de nomes: o ponto de vista nativo, "os trobriandeses", "os nuer", "os dogon", como estas e outras expressões similares aparecem nas etnografias. "Os balineses" funcionam como os "autores" da briga de galos textualizada por Geertz.

O etnógrafo, portanto, usufrui de uma relação especial com uma origem cultural ou um "sujeito absoluto" (Michel-Jones, 1978, p. 14). É tentador comparar o etnógrafo com o intérprete literário (e esta comparação é cada vez mais um lugar-comum) – mas mais especificamente com o crítico tradicional, que encara como sua a tarefa de organizar os significados não controlados em um texto numa única intenção coerente. Ao representar os nuer, os trobrian-

deses ou os balineses *como* sujeitos totais, fontes de uma intenção cheia de significados, o etnógrafo transforma as ambigüidades e diversidades de significado da situação de pesquisa num retrato integrado. É importante, porém, assinalar o *que foi deixado de lado*. O *processo* de pesquisa é separado dos textos que ele gera e do mundo fictício que lhes cabe evocar. A realidade das situações discursivas e dos interlocutores individuais é filtrada. Mas os informantes – juntamente com as notas *de campo* –, intermediários cruciais, são tipicamente excluídos de etnografias legítimas. Os aspectos dialógicos, situacionais, da interpretação etnográfica tendem a ser banidos do texto representativo final. Não inteiramente banidos, claro; existem *aí topoi* aprovados para traçar o retrato do processo de pesquisa.

Estamos cada vez mais familiarizados com o relato do trabalho de campo feito *em separado* (um subgênero que ainda tende a ser classificado como subjetivo, "leve", ou não-científico), mas mesmo nas etnografias clássicas, "fábulas do contato" mais ou menos estereotípicas narram a realização do pleno *status* de observador *participante*. Essas fábulas podem ser contadas de forma elaborada ou resumidamente, ingênua ou ironicamente. Elas normalmente retratam a inicial ignorância do etnógrafo, os mal-entendidos, a falta de contatos – freqüentemente, um tipo de *status* semelhante ao da criança numa cultura. No *Bildungsgeschichte* da etnografia, estes estados de inocência ou confusão são substituídos por um conhecimento adulto, confiante e desabusado. Podemos citar novamente a briga de galos de Geertz, em que uma inicial alienação em relação aos balineses, um confuso *status* de "não pessoa", é transformada pela atraente fábula da batida policial e sua demonstração de cumplicidade (1973, p. 278-283). A anedota estabelece um pressuposto de conexão, que permite ao escritor funcionar em sua análise subseqüente como um exegeta e um porta-voz onipresente e sábio. Este intérprete situa o esporte ritual como um texto num mundo contextual e brilhantemente "lê" seus significados culturais. O abrupto desaparecimento de Geertz em sua relação – a quase-invisibilidade da observação participante – é paradigmático. Aqui ele faz uso de uma convenção estabelecida para encenar a realização da autoridade etno-

prática. Como resultado, raramente ficamos cientes do fato de que uma parte essencial da construção da briga de galos como texto é *dialógica* – conversa do autor cara a cara com balineses específicos, e não a leitura da cultura "por cima de seus ombros" (ibid., p. 452).

◇ ◇ ◇

A antropologia interpretativa, ao ver as culturas como conjuntos de textos, frouxa e, por vezes, contraditoriamente unidos, e ao ressaltar a inventiva poética em funcionamento em toda *representação coletiva*, contribuiu significativamente para o estranhamento da autoridade etnográfica. Em seus principais aspectos realistas, porém, não escapa aos limites gerais apontados por aqueles críticos da representação "colonial" que, desde 1950, *têm* rejeitado discursos que retratem as realidades culturais de outros povos sem colocar sua própria realidade em questão. Nas pioneiras críticas de Michel Leiris, e nas de Jacques Maquet, Talal Asad e muitos outros, a qualidade de não-reciprocidade da *interpretação* etnográfica tem sido questionada (Leiris, 1950b; Maquet, 1964; Asad, 1973). Conseqüentemente, nem a experiência nem a atividade interpretativa do pesquisador científico podem ser consideradas *inocentes*. Torna-se necessário conceber a etnografia não como a experiência e a interpretação de uma "outra" realidade circunscrita, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois – e muitas vezes mais – sujeitos conscientes e *politicamente* significativos. Paradigmas de experiência e interpretação estão dando lugar a paradigmas discursivos de diálogo e polifonia. Até o final deste artigo, vamos resenhar esses emergentes modos de autoridade.

Um *modelo* discursivo de prática etnográfica traz para o centro da cena a intersubjetividade de toda fala, juntamente com seu contexto performativo imediato. O trabalho de Benveniste sobre o papel constitutivo dos pronomes *pessoais* e demonstrativos ressalta justamente estas dimensões. Todo uso do pronome *eu* pressupõe um *você*, e cada instância do discurso é imediatamente ligada a uma situação específica, compartilhada; assim, não há nenhum significado discursivo *sem interlocução* e contexto. A relevância desta ênfase para a etnografia é evidente. O trabalho de campo é significa-

tivamente composto de eventos de linguagem; mas a linguagem, nas palavras de Bakhtin, "repousa nas margens entre o eu e o outro. Metade de uma palavra, na linguagem, pertence a outra pessoa". O crítico russo propõe que se repense a linguagem em termos de situações discursivas específicas: "Não há", escreve ele, "nenhuma palavra ou forma 'neutra' – palavras e formas que podem não pertencer a 'ninguém'; a linguagem é completamente tomada, atravessada por intenções e sotaques" (Bakhtin, 1981b, p. 293). As palavras da escrita etnográfica, portanto, não podem ser pensadas como monológicas, como a legítima declaração sobre, ou a interpretação de uma realidade abstraída e textualizada. A linguagem da etnografia é atravessada por outras subjetividades e nuances contextuais específicas, pois toda linguagem, na visão de Bakhtin, é uma "concreta concepção heteroglota do mundo" (ibid., p. 293).

As formas da escrita etnográfica que se apresentam no modo "discursivo" tendem a estar mais preocupadas com a representação dos contextos de pesquisa e situações de interlocução. Portanto, um livro como o de Paul Rabinow, *Reflections on fieldwork in Morocco* (1977), se preocupa com a representação de uma específica situação de pesquisa (uma série de tempos e lugares limitadores) e (de uma forma algo ficcional) de uma sequência de interlocutores individuais. Na verdade, todo um novo subgênero de "relatos sobre o trabalho de campo" (do qual o de Rabinow é um dos mais vigorosos) pode ser situado dentro do paradigma discursivo da escrita etnográfica. O texto de Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts* (1977), é uma experiência incisiva e autoconsciente de etnografia num modo discursivo.[7] Ela afirma que o evento da interlocução sempre destina ao etnógrafo uma posição específica numa teia de relações intersubjetivas. Não há nenhuma posição neutra no campo de poder dos posicionamentos discursivos, numa cambiante matriz de relacionamentos de *eus* e *vocês*.

Uma série de recentes trabalhos tem escolhido apresentar os processos discursivos da etnografia sob a forma de um diálogo entre dois indivíduos. O texto de Camille Lacoste-Dujardin, *Dialogue des femmes en ethnologie* (1977), o de Jean-Paul Dumont, *The headman and I* (1978) e o de Marjorie Shostak, *Nisa: the life and words*

of a !Kung woman (1981), são exemplos dignos de nota. O modo dialógico é representado com considerável sofisticação em dois outros textos. O primeiro, as reflexões teóricas de Kevin Dwyer rumo a "dialógica da etnologia", nasce de uma série de entrevistas com um informante-chave e justifica a decisão de Dwyer (1977, 1979, 1982) de estruturar sua etnografia na forma de um registro bastante literal desses intercâmbios. O segundo trabalho, mais complexo, é o de Vicent Crapanzano, *Tuhami: portrait of a Moroccan*, outro relato de uma série de entrevistas que rejeita qualquer separação aguda entre um eu que interpreta e um outro textualizado (1980, ver também 1977). Tanto Dwyer quanto Crapanzano colocam a etnografia num processo de diálogo em que os interlocutores negociam ativamente uma visão compartilhada da realidade. Crapanzano argumenta que esta mútua construção está presente em qualquer encontro etnográfieo, mas que os participantes tendem a supor que eles simplesmente aquiesceram em relação à realidade do outro interlocutor. Assim, por exemplo, o etnógrafo das ilhas Trobriand não elabora abertamente uma versão da realidade em colaboração com seus informantes, mas sim interpreta o "ponto de vista trobriandês". Crapanzano e Dwyer oferecem tentativas destacadas de romper com esta convenção literário-hermenêutica. Neste processo, a autoridade do etnógrafo como narrador e intérprete é alterada. Dwyer propõe uma hermenêutica da "vulnerabilidade", frisando as lacunas do trabalho de campo, a posição dividida e o controle imperfeito por parte do etnógrafo. Tanto Crapanzano quanto Dwyer buscam representar a experiência da pesquisa de uma forma que expõe a tessitura textualizada do outro, assim também do eu que interpreta.[8] (Aqui as etimologias são evocativas: a palavra *texto* está relacionada, como se sabe, com tecelagem, e *vulnerabilidade*, com entrega ou com ferimento, significando, nesta instância, a abertura de uma autoridade até então fechada.)

O modelo do diálogo ressalta precisamente aqueles elementos discursivos – circunstanciais e intersubjetivos – que Ricoeur teve de excluir de seu modelo de texto. Mas se a autoridade interpretativa está baseada na exclusão do diálogo, o inverso também é

verdadeiro: uma autoridade puramente dialógica reprimiria o fato inescapável da textualização. Enquanto as etnografias articuladas como encontros entre *dois indivíduos* podem com sucesso dramatizar o dar-e-receber intersubjetivo do trabalho de campo e introduzem um contraponto de vozes autorais, elas permanecem *representações* do diálogo. Como textos, elas podem não ser dialógicas em sua estrutura, pois, como Stephen Tyler (1981) assinala, embora Sócrates apareça como um participante descentrado em seus encontros, Platão retém o pleno controle do diálogo. Este deslocamento, mas não eliminação, da autoridade monológica é característico de qualquer abordagem que retrate o etnógrafo como um personagem distinto na narrativa do trabalho de campo. Além disso, há uma freqüente tendência, nas ficções de diálogo, a apresentar o interlocutor do etnógrafo como o representante, ou a representante, de sua cultura – um tipo, na linguagem do realismo tradicional, por meio do qual os processos sociais gerais são revelados.[9] Tal retrato restabelece a autoridade interpretativa fundada na sinédoque, por meio da qual o etnógrafo lê o texto em relação ao contexto, constituindo, desse modo, um "outro" mundo significativo. Se é difícil, para representações dialógicas, escapar de procedimentos tipificantes, elas podem, num grau considerável, resistir ao impulso de representar o outro de forma autolegitimadora. Isto depende de sua habilidade ficcional em manter a estranheza da outra voz e de não perder de vista as contingências específicas do intercâmbio.



Dizer que uma etnografia é composta de discursos e que seus diferentes componentes estão relacionados dialogicamente não significa dizer que sua forma textual deva ser a de um diálogo literal. Na verdade, como Crapanzano reconhece em *Tuhami*, um terceiro participante, real ou imaginado, funciona como mediador em qualquer encontro entre dois indivíduos (1980, p. 147-151). O diálogo ficcional é de fato uma condensação, uma representação simplificada de complexos processos multivocais. Uma maneira alternativa de representar essa complexidade discursiva é entender o curso geral da pesquisa como uma negociação em andamento. O

[illegible] de Marcel Griaule e os dogon é bem conhecido e particularmente esclarecedor. O relato de Griaule sobre seu aprendizado da sabedoria cosmológica dogon, *Dieu d'eau* (1948a), foi um primeiro exemplo de narração etnográfica dialógica. Para além desta situação interlocutória específica, porém, um processo mais complexo estava em funcionamento, pois é claro que o conteúdo e o eventual ajustamento da longa pesquisa feita pela equipe de Griaule, que durou décadas, foram monitorados de perto e modelados de forma significativa pelas autoridades tribais dogon (ver discussão aprofundada em "Poder e diálogo na etnografia: a iniciação de Marcel Griaule" neste livro). Isto não é mais novidade. Muitos etnógrafos comentaram as formas, ao mesmo tempo sutis e notórias, pelas quais suas pesquisas foram direcionadas ou circunscritas por seus informantes. Em sua provocativa discussão deste tema, Ioan Lewis (1973) chegou a chamar a antropologia de uma forma de plágio.

O processo de dar-e-receber da etnografia é claramente retratado em um estudo de 1980, notável por sua apresentação, numa única obra, tanto de uma realidade "outra" interpretada *quanto* do próprio processo de pesquisa: *Ilongot headhunting*, de Renato Rosaldo. Rosaldo chega às terras altas das Filipinas pretendendo escrever um estudo sincrônico de estrutura social; mas recorrentemente, apesar de suas objeções, ele é forçado a escutar as narrativas intermináveis dos ilongot sobre a história local. Por obrigação, sem prestar muita atenção, numa espécie de *transe* entediado, ele transcreve estas histórias, enchendo cadernos e mais cadernos com o que ele considera textos dispensáveis. Só depois de deixar o campo, após um longo processo de reinterpretação (processo manifesto na etnografia), ele se dá conta de que aqueles obscuros relatos formavam na verdade seu tema final, o sentido culturalmente distinto de narrativa e história dos ilongot. A experiência de Rosaldo do que pode ser chamado de "escrita direcionada" propõe incisivamente uma questão fundamental: quem é na verdade o autor das anotações feitas no campo?

O assunto é sutil e merece um estudo sistemático. Mas já foi dito o bastante para se poder afirmar que o controle nativo sobre

o conhecimento adquirido no campo *pode ser considerável*, e mesmo determinante. A escrita etnográfica atual está procurando novos meios de representar adequadamente a autoridade dos informantes. Há poucos modelos em que se basear, mas é importante reconsiderar as antigas compilações textuais de Boas, Malinowski, Leenhardt e outros. Nesses trabalhos, o gênero etnográfico não havia ainda se cristalizado na moderna monografia interpretacional, intimamente identificada com *uma experiência* de campo pessoal. Podemos contemplar neles um modo etnográfico que não se legitimou ainda naqueles modos específicos que agora estão sendo política e epistemologicamente questionados. Essas *compilações mais* antigas incluem muito, ou tudo, do que na verdade é escrito pelos informantes. Pode-se pensar aqui no papel de George Hunt na etnografia de Franz Boas, ou dos quinze *transcripteurs* listados nos *Documents néo-calédoniens*, de Leenhardt (1932).[10]

Malinowski é um complexo caso de transição. Suas etnografias refletem uma coalescência ainda incompleta da moderna monografia. Se ele por um lado foi centralmente responsável pela fusão de teoria e descrição na autoridade do pesquisador de campo profissional, por outro lado ele incluiu material que não sustentava diretamente sua *nítida perspectiva* de interpretação. Nos muitos mitos e nos encantamentos a ele ditados, e que enchem seus livros, publicou muitos dados que, assumidamente, não havia compreendido. O resultado foi um texto aberto sujeito a *múltiplas* reinterpretações. É importante comparar tais velhos compêndios com o recente modelo de etnografia, que cita as evidências para sustentar uma interpretação centrada num foco temático, mas que não *vai muito além* disso.[11] Na moderna e legítima monografia, não há, na verdade, quaisquer vozes fortes presentes, a não ser a do escritor; mas em *Os argonautas* (1922) e em *Coral gardens* (1935), lemos página após página sobre *encantamentos* mágicos, nenhum deles, em essência, expresso pelas palavras do etnógrafo. Estes textos ditados foram em tudo o mais, com exceção de sua inscrição física, escritos por específicos e anônimos trobriandeses. Na verdade, *qualquer* exposição etnográfica contínua inclui rotineiramente em si mesma uma diversidade de descrições, transcrições e interpretações feitas por

uma pluralidade de "autores" indígenas. Como essas presenças autorais devem ser manifestas?

◇ ◇ ◇

Uma posição útil, ainda que extrema, é trazida pela análise de Bakhtin sobre o romance "polifônico". Uma condição fundamental do gênero, ele argumenta, é que ele representa sujeitos falantes num campo de múltiplos discursos. O romance luta com, e encena, a heteroglossia. Para Bakhtin, preocupado com a representação de todos não homogêneos, *não há* nenhum mundo cultural ou linguagem integrados. Todas as tentativas de propor tais unidades abstratas são constructos do poder monológico. Uma "cultura" é, concretamente, um diálogo em aberto, criativo, de subculturas, de membros e não membros, de diversas facções. Uma "língua" é a interação e a luta de dialetos regionais, jargões profissionais, lugares-comuns genéricos, a fala de diferentes grupos de idade, indivíduos etc. Para Bakhtin, *o romance* polifônico não é um *tour de force* de totalização cultural ou histórica (como críticos realistas, como György Lukács e Erich Auerbach, argumentaram), mas sim uma arena carnavalesca de diversidade. Bakhtin descobre *um* espaço textual utópico no qual a complexidade discursiva, a interação dialógica das vozes, pode ser acomodada. Nos romances de Dostoievski e de Dickens, ele valoriza precisamente sua resistência à totalidade. O romancista *ideal é* um ventríloquo — no idioma do século XIX, um "polifonista". "Ele representa a polícia com várias vozes diferentes", exclama um ouvinte admirado, sobre o garoto Sloppy, que lê em público um jornal, em *Our mutual friend*, de Dickens. Mas Dickens, o ator, *performer* oral e polifonista, deve ser comparado a Flaubert, o mestre do controle autoral, que se move como um deus entre os pensamentos e os sentimentos de suas personagens. A etnografia, como o romance, debate-se entre essas alternativas. Será que o escritor etnográfico retrata o que os nativos pensam à maneira do flaubertiano "estilo indireto livre", um estilo que suprime a citação direta em favor *de um* discurso controlador que é sempre, mais ou menos, o do autor? (Dan Sperber, 1981, tomando Evans-Pritchard como exemplo, mostrou de forma convincente que o estilo indireto é sem dúvida o modo preferido da *inter-*

pretação etnográfica.) Ou será que o retrato de outras subjetividades requer uma versão estilisticamente menos homogênea, cheia das "vozes diferentes" de Dickens?

Um certo uso do estilo indireto é inevitável, a menos que a novela ou a etnografia seja composta inteiramente de citações, algo que é teoricamente possível mas raramente é tentado.[12] Na prática, porém, a etnografia e o romance têm recorrido ao estilo indireto em diferentes níveis de abstração. Não precisamos nos perguntar como Flaubert sabe o que Emma Bovary está pensando, mas a habilidade do pesquisador de campo em habitar as mentes nativas suscita sempre dúvidas. Certamente isto é um problema permanente, não resolvido, do método etnográfico. Os etnógrafos têm geralmente evitado atribuir crenças, sentimentos e pensamentos aos indivíduos. Mas não têm hesitado em atribuir estados subjetivos a culturas. A análise de Sperber revela como frases tais como "os nuer pensam..." ou "o senso nuer de tempo" são fundamentalmente diferentes de citações ou traduções do discurso nativo. Tais declarações não têm "nenhum falante específico" e são literalmente equívocas, combinando de forma contínua as afirmações do etnógrafo com as do, ou dos informantes (1981, p. 78). São abundantes nas etnografias frases que não são atribuídas a ninguém, tais como: "Os espíritos retornam à aldeia durante a noite", descrições de crenças nas quais o escritor assume na verdade a voz da cultura.

Neste nível "cultural", os etnógrafos aspiram à onisciência flaubertiana que se move livremente por um mundo de sujeitos nativos. Sob a superfície, no entanto, seus textos são menos controlados e mais discordantes. O trabalho de Victor Turner fornece um exemplo revelador, que vale a pena investigar mais de perto como um caso de interação entre a exposição monofônica e a polifônica. As etnografias de Turner oferecem retratos soberbamente complexos dos símbolos, rituais e crenças ndembu; e ele forneceu também alguns vislumbres incomumente explícitos dos bastidores. Em meio aos ensaios reunidos em *The forest of symbols*, seu terceiro livro sobre os ndembu, Turner oferece um retrato de seu melhor informante, "Muchona the Hornet, interpreter of religion" (1967,

p. 131-150). Muchona, um curandeiro ritual, e Turner se unem por meio do interesse compartilhado pelos símbolos tradicionais, terminologias e os significados esotéricos. Ambos são "intelectuais", intérpretes apaixonados das nuances e profundezas dos costumes; [illegible] scholars desenraizados partilhando "a insaciável sede de conhecimento objetivo". Turner compara Muchona a um professor universitário; seu relato desta colaboração inclui mais do que simples insinuações de que ele é seu "duplo" psicológico.

Há, porém, uma terceira presença nesse diálogo, Windson Kashinakaji, um veterano professor ndembu da escola missionária local. Ele reúne Muchona e Turner e compartilha da paixão deles pela interpretação da religião tradicional. Por meio de sua educação bíblica, ele "adquiriu um faro apurado para elucidar questões in[illegible]" (ibid.). Tendo se tornado cético a respeito dos dogmas cristãos e dos privilégios missionários, ele olha com simpatia para a religião pagã. Kashinakaji, conta nos Turner, "transpôs a distância cultural entre Muchona e eu, transformando o jargão técnico do curandeiro e a picante gíria da aldeia numa prosa que eu pudesse entender melhor" (ibid.). Os três intelectuais logo "estabeleceram uma espécie de seminário diário sobre religião" (ibid.). Os relatos de Turner sobre esse seminário são estilizados: "oito meses de estimulantes e ágeis discussões entre nós três, principalmente sobre o ritual ndembu" (ibid.). Eles revelam um extraordinário "colóquio" etnográfico; mas, significativamente, Turner não faz dessa colaboração a três o eixo de seu ensaio. Em vez disso, ele centra o foco em Muchona, transformando portanto um "triálogo" num diálogo, e transformando uma relação produtiva, complexa e sedutora no "retrato" de um "informante" (esta redução foi de alguma forma exigida pelo formato do livro no qual o ensaio primeiramente apareceu, a importante coletânea editada em 1960 por Joseph Casagrande, *In the company of men: twenty portraits of anthropological informants*).

Os trabalhos publicados de Turner variam consideravelmente em sua estrutura discursiva. Alguns são em grande parte compostos por citações diretas; em pelo menos um ensaio, Muchona é identificado como a principal fonte de toda a interpretação; em outra

parte, ele é invocado anonimamente, por exemplo, como "um especialista em ritual" (Turner, 1975, p. 40-42, 87, 154-156, 244). Windson Kashinakaji é identificado como assistente e tradutor, em vez de uma fonte de interpretações. De forma geral, as etnografias de Turner são *incomumente* polifônicas, abertamente construídas a partir de citações ("De acordo com um adepto..." ou "Um informante acha...") No entanto, ele não representa os ndembu em diferentes vozes, e ouvimos poucas vezes a tal *"picante gíria* da aldeia". Todas as vozes do campo foram suavizadas na prosa expositória de "informantes" mais ou menos intercambiáveis. A encenação do discurso nativo numa etnografia, o necessário grau de tradução e *familiarização* são complicados problemas práticos e retóricos. [4] Mas os trabalhos de Turner, ao darem um lugar visível às interpretações nativas dos costumes, expõem concretamente esses temas do dialogismo textual e da polifonia.

A inclusão da descrição de Muchona feita por Turner em *The forest of symbols* pode ser vista como sinal dos tempos. A coletânea de Casagrande na qual ela originalmente apareceu teve o efeito de isolar o tema crucial das relações entre etnógrafos e seus colaboradores indígenas. A discussão desse tema ainda não tinha lugar nas etnografias científicas, mas a coletânea de Casagrande abalou o tabu profissional *pós-malinowskiano* sobre os "informantes privilegiados". Raymond Firth sobre Pa Fenuatara, Robert Lowie sobre Jim Carpenter – uma longa lista de reconhecidos antropólogos descreveram os "etnógrafos" indígenas com quem eles dividiram, em algum grau, uma visão distanciada, analítica e mesmo irônica dos costumes. Esses indivíduos se tornaram informantes valorizados porque entenderam, muitas vezes com grande sutileza, o que implica uma atitude etnográfica *diante* da cultura. Na citação de Lowie de seu intérprete crow (e colega "filólogo"), Jim Carpenter, percebe-se uma atitude comum "Quando você escuta os velhos contando suas visões, você *tem* de acreditar nelas" (Casagrande, 1960, p. 428). E há bem mais do que apenas uma piscadela e um assentimento cúmplice na história recontada por Firth sobre seu melhor amigo e informante tikopiano.

> Em outra ocasião, a conversa recaiu sobre as redes feitas para pegar peixes no lago. As redes estavam ficando escuras, possivelmente de material orgânico, e tendiam a se romper facilmente. Pa Fenuatara então contou uma história ao pessoal reunido na casa de como, quando estava certa vez no lago com suas redes, sentiu que um espírito passava pela rede, tornando-a mais macia. Quando puxou a rede para fora do lago, a achou pegajosa. O espírito havia trabalhado ali. Perguntei a ele então se isso era parte do conhecimento tradicional, a idéia de que espíritos eram responsáveis pela deterioração das redes. Ele respondeu "Não, isso é uma idéia moderna". Então acrescentou, rindo: "Conhecimento tradicional de minha própria autoria". (Ibid., p. 17-18)

Todo o impacto metodológico da coletânea de Casagrande permanece latente, especialmente quanto à importância de seus colaboradores para a produção dialógica dos textos e interpretações etnográficos. Esta importância é obscurecida por uma tendência a tomar o livro como um documento universalizante, humanista, que revela uma sala de espelhos [...] numa grande variedade, a interminável imagem refletida do ser humano" (ibid., 1960, p. xii). À luz da atual crise na autoridade etnográfica, no entanto, estes reveladores retratos se imiscuem nas obras de seus autores, alterando o modo como elas podem ser lidas. Se a etnografia é parte do que Roy Wagner (1980) chama de "a invenção da cultura", sua atividade é plural e além do controle de qualquer indivíduo.

◇ ◇ ◇

Uma *maneira* cada vez mais comum de realizar a produção colaborativa do conhecimento etnográfico é citar os informantes extensa e regularmente (Um notável exemplo é *We eat the Mines, the Mines eat us*, de June Nash (1979)) Mas esta *tática* apenas começa a romper a autoridade monofônica. As citações são sempre colocadas pelo citador, e tendem a servir meramente como exemplos ou testemunhos confirmadores. Indo se além da citação, pode-se imaginar uma polifonia *mais radical* que "representaria os nativos e o etnógrafo com vozes diferentes", mas isso também apenas deslocaria a autoridade etnográfica, confirmando uma vez mais a orquestração final virtuosística feita por um só autor de todos os discursos presentes no texto. Neste sentido, a polifonia de Bakhtin,

muito estreitamente identificada com o romance, é uma heteroglossia domesticada. Os discursos etnográficos não são, em nenhuma circunstância, falas de personagens inventadas. Os informantes são indivíduos específicos com nomes próprios reais nomes que podem ser citados de forma modificada quando necessário. As intenções dos informantes são sobredeterminadas, suas palavras, política e metaforicamente complexas. Se alocadas num espaço textual autônomo e transcritas de forma suficientemente extensas, as declarações nativas fazem sentido em termos diferentes daqueles em que o etnógrafo as tenha organizado. A etnografia é invadida pela heteroglossia.

Esta possibilidade sugere uma estratégia textual alternativa, uma utopia da autoria plural que atribui aos colaboradores não apenas o *status* de enunciadores independentes, mas de escritores. Como uma forma de autoridade, ela deve ainda ser considerada *utópica por duas razões*. Primeiro, os poucos experimentos recentes de trabalhos de múltiplos autores parecem requerer, como uma força instigadora, o *interesse de pesquisa* de um etnógrafo que no fim assume uma posição executiva, editorial. A estratégia de autoridade de "dar voz" ao outro não é *plenamente transcendida*. Segundo, a própria idéia de autoria plural desafia a profunda identificação ocidental de qualquer organização de texto com a intenção de um único autor. Ainda que essa identificação fosse menos forte do que quando Lafitau escreveu seu *Moeurs des sauvages américains*, e a crítica recente a tenha colocado em questão, ela ainda é uma poderosa imposição sobre a escrita etnográfica. Todavia, há sinais de movimento nessa área. Os antropólogos terão cada vez mais de partilhar seus textos, e, por vezes, as folhas de rosto dos livros, com aqueles colaboradores nativos para os quais o termo *informante* não é mais adequado, se é que um algum dia o foi.

O livro de Ralph Bulmer e Ian Majnep, *Birds of my Kalam country* (1977), é um importante protótipo. (Tipos de letra diferentes distinguem as contribuições justapostas do etnógrafo e dos nativos da Nova Guiné, resultado da colaboração de mais de uma década.) Ainda mais significativo é o estudo de 1974, coletivamente produzido, *Piman shamanism and staying sickness* (*Ka:cim Mumkidag*),

pe lista em sua folha de rosto, sem distinção (embora não, deve-se notar, em ordem alfabética): Donald M. Bahr, antropólogo; Juan Gregorio, xamã; David I. Lopez, intérprete; e Albert Alvarez, editor. Três destes quatro são índios papago, e o livro é conscientemente formulado a "transferir a um xamã, tanto quanto possível, as funções tradicionalmente associadas à autoria. Estas incluem a opção por um ... do estilo explanativo, a obrigação de fazer interpretações ... plicações e o direito de julgar as coisas que são importantes e as que não o são" (Bahr et al., 1974, p. 7). Bahr, o iniciador e organizador do projeto, optou por partilhar a autoridade tanto quanto possível. Gregorio, o xamã, aparece como a principal fonte da "teoria da doença" que é transcrita e traduzida, em dois níveis separados, por Lopez e Alvarez. Os textos de Gregorio em língua nativa incluem explicações compactadas, muitas vezes enigmáticas, que são elas mesmas interpretadas e contextualizadas por um comentário em separado de Baht. O livro é incomum em sua encenação textual da interpretação das interpretações.

Em *Piman shamanism*, a transição das enunciações individuais para as generalizações culturais é *sempre visível* na separação das vozes de Gregorio e de Bahr. A autoridade de Lopez, menos [...], é semelhante à de Windson Kashinakaji *no trabalho de* Turner. Sua fluência nas duas línguas guia Bahr pelas sutilezas da linguagem de Gregorio, permitindo assim ao xamã "falar extensamente sobre tópicos teóricos". Nem Lopez nem Alvarez aparecem como uma voz específica no texto, e sua contribuição à etnografia permanece em grande parte invisível, a não ser para qualificados papagos, capazes de avaliar a exatidão dos textos traduzidos e a nuance vernacular das interpretações de Bahr. A autoridade de Alvarez reside no fato de que *Piman shamanism* é um livro dirigido a públicos distintos. Para a maioria dos leitores interessados nas traduções e explicações que os textos trazem em língua piman, ele será de pouco ou nenhum interesse. O linguista Alvarez no entanto corrigiu as transcrições e traduções atentando para seu uso no ensino da língua piman, utilizando uma ortografia que ele desenvolvera com este propósito. Assim, o livro contribui para a invenção literária dos papago em relação à sua própria cultura. Esta leitura

diferente, inserida em *Piman shamanism*, é de importância mais do que apenas local.

É intrínseco à ruptura da autoridade monológica que as etnografias não mais se dirijam a um único *tipo* geral de leitor. A multiplicação das leituras possíveis reflete o fato de que a consciência "etnográfica" não pode mais ser considerada monopólio de certas culturas e classes sociais no Ocidente. Mesmo nas etnografias em que faltem os textos em língua nativa, os leitores indígenas irão decodificar diferentemente as interpretações e o conhecimento nativo textualizados. Os trabalhos polifônicos são especialmente abertos a leituras não especificamente intencionais. Os leitores trobriandeses podem achar as interpretações de Malinowski cansativas, mas considerar seus exemplos e extensas transcrições evocativas. Os ndembu não irão glosar tão rapidamente quanto leitores europeus as diferentes vozes que existem nos textos de Turner.

A recente teoria literária sugere que a eficácia de um texto em fazer sentido de uma forma coerente depende menos das intenções pretendidas do autor do que da atividade criativa de um leitor. Para citar Roland Barthes, se um texto é "a trama de citações retiradas de inumeráveis centros de cultura", então "a unidade de um texto repousa não em sua origem, mas em seu destino" (1977, p. 146, 148). A escrita da etnografia, uma atividade não controlada e multissubjetiva, ganha coerência por meio de atos específicos de leitura. Mas há sempre uma variedade de leituras possíveis (além das apropriações meramente individuais), leituras além do controle de qualquer autoridade única. Pode-se abordar uma etnografia clássica buscando simplesmente captar os significados que o pesquisador deduz a partir dos fatos culturais representados. Ou, como sugeri, pode-se também ler a contrapelo da voz dominante no texto, procurando outras semi-ocultas autoridades, reinterpretando as descrições, textos e citações reunidos pelo escritor. Com o recente questionamento dos estilos coloniais de representação, com a expansão da alfabetização e da consciência etnográfica, novas possibilidades de leitura (e portanto de escrita) das descrições culturais estão surgindo.[5]

[illegible]retização textual da autoridade é um problema recorrente para os experimentos contemporâneos em etnografia.[6] Um modo mais antigo, realista – representado pelo frontispício de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* e baseado na construção de um todo cultural destinado a ser visto a partir de um único ponto de vista, aquele que une o escritor e o leitor –, pode agora ser identificado como apenas um paradigma possível de autoridade. Pressupostos políticos e epistemológicos estão embutidos nestes e em outros estilos, pressupostos que o escritor etnográfico não pode mais se permitir ignorar. Os modos de autoridade resenhados aqui – o experiencial, o interpretativo, o dialógico, o polifônico – estão disponíveis a todos os escritores de textos etnográficos, ocidentais e não-ocidentais. Nenhum é obsoleto, nenhum é puro: há lugar para invenção dentro de cada um destes paradigmas. Vimos que novas abordagens tendem a redescobrir práticas antes descartadas. A autoridade polifônica olha com renovada simpatia para compêndios de textos em língua nativa – formas expositivas distintas da monografia centralizada num só tema e ligada à observação participante. Agora que aquelas ingênuas afirmações da autoridade experiencial foram submetidas à suspeição hermenêutica, podemos antecipar uma atenção renovada à interação sutil entre componentes pessoais e disciplinares na pesquisa etnográfica.

Os processos experiencial, interpretativo, dialógico e polifônico são encontrados, de forma discordante, em cada etnografia, mas a apresentação coerente pressupõe um modo controlador de autoridade. Um argumento é que esta imposição de coerência a um processo textual sem controle é agora inevitavelmente uma questão de escolha estratégica. Tentei distinguir importantes estilos de autoridade na medida em que se tornaram visíveis nas décadas recentes. Se a escrita etnográfica está viva, como acredito que esteja, ela está em luta no limite dessas possibilidades, ao mesmo tempo que contra elas.

Notas

Apenas os exemplos ingleses, americanos e franceses são discutidos. Ainda que os modos de autoridade aqui analisados possam, muito provavelmente,

ser amplamente generalizados, nenhuma tentativa foi feita no sentido de estendê-los a outras tradições nacionais. Supõe-se também, na tradição antipositivista de Wilhelm Dilthey, que a etnografia é um processo de interpretação, não de explicação. Modos de autoridade baseados em epistemologias das ciências naturais não são aqui discutidos. Em virtude de sua ênfase sobre a observação participante como um processo intersubjetivo e como traço definidor da etnografia do século XX, essa discussão deixa de lado uma série de fontes alternativas de autoridade: por exemplo, o peso do conhecimento acumulado em "arquivos" sobre determinados grupos; ou a perspectiva de comparação intercultural; ou o trabalho de levantamento estatístico.

2 A "heteroglossia" supõe que as

> [...] línguas não se excluem, mas sim têm interseções umas com as outras, de muitas formas diferentes (a língua ucraniana, a linguagem do poema épico, do primeiro simbolismo, do estudante, de uma geração específica de crianças, do intelectual mediano, do nietzschiano etc.). É possível mesmo que a própria palavra "linguagem" perca todo sentido nesse processo – pois aparentemente não há nenhum plano único no qual todas estas "linguagens" possam se justapor. (Bakhtin, 1981b, p. 291)

O que se diz das linguagens se aplica igualmente às "culturas" e às "subculturas". Ver também Voloshinov (Bakhtin?), 1973, especialmente capítulos 1-3; e Todorov, 1981, p. 88-93.

3 Não tentei investigar estilos de escrita etnográfica que possam estar sendo gerados fora do Ocidente. Como Edward Said, Paulin Hountondji e outros mostraram, um considerável esforço de "limpeza" ideológica, um trabalho crítico de oposição, é contínuo; é a ele que os intelectuais não-ocidentais têm devotado grande parte de suas energias. Minha discussão se mantém nos limites de um ciência cultural realista elaborada no Ocidente, embora em suas fronteiras experimentais. Mais ainda: ela não está considerando aqui como áreas de inovação os gêneros "paraetnográficos" da história oral, do romance não-ficcional, o "novo jornalismo", a literatura de viagem e o filme documentário.

4 Na atual crise de autoridade, a etnografia emergiu como tema para o escrutínio histórico. Para novas abordagens críticas, ver Hartog, 1971; Asad, 1973; Burridge, 1973, cap. 1; Duchet, 1971; Boon, 1982; De Certeau, 1980; Said, 1978b; Stocking Jr., 1983; e Rupp-Eisenreich, 1984.

5 Sobre a supressão do diálogo no frontispício do livro de Lafitau e a constituição de uma "antropologia" textualizada, a-histórica e visualmente orientada, ver a detalhada análise de Michel de Certeau (1980).

[illegible] é algumas vezes muito apressadamente associado à intuição ou [illegible], mas como uma descrição do conhecimento etnográfico, *Verstehen* [illegible] propriamente uma crítica da experiência empática. O significado [illegible] é assunto de debate entre os especialistas em Dilthey (Makreel, [illegible]).

[illegible] de Favret-Saada (1981), ver, especialmente, o capítulo 2. Sua experiência [illegible] em outro nível ficcional em Favret Saada e Contreras (1981).

[illegible] passar por cima das diferenças entre as posições teóricas de Dwyer e de Crapanzano. Dwyer, seguindo Gyorgy Luckács, traduz o diálogo para a dialética marxista hegeliana, mantendo fora de alcance, portanto, a possibilidade de uma restauração do sujeito humano, uma espécie de [illegible] na e por meio do outro. Crapanzano recusa qualquer ancoragem [illegible] englobante, sendo sua única autoridade a do escritor do diálogo, uma autoridade minada por uma narrativa inconclusiva de encontro, ruptura e confusão. (É importante notar que o diálogo, tal como usado por Bakhtin, não é redutível à dialética.) Para uma defesa da antropologia dialógica, ver também Tedlock, 1979.

[illegible] os "tipos" realistas, ver Luckács, 1964 passim. A tendência a transformar um indivíduo num enunciador cultural pode ser observada em *Dieu d'eau*, de Marcel Griaule (1948a). Isso ocorre ambivalentemente em *Nisa*, de Shostak (1981). Para uma discussão desta ambivalência e da complexidade discursiva resultante, ver a discussão em "Sobre a alegoria etnográfica" neste livro.

Para um estudo deste modo de produção textual, ver no presente livro "Trabalho de campo, reciprocidade e elaboração de textos etnográficos: o caso de Maurice Leenhardt". Ver também, neste contexto, a introdução de Fontana [illegible] a *The Pima indians*, de Frank Russell, sobre o oculto co-autor do livro, o índio papago José Lewis; Leiris, 1948a discute a colaboração como [illegible], tal como o faz Lewis, 1973. Para uma defesa programática da [illegible] de Boas nos textos vernáculos e sua colaboração com Hunt, ver Goldman, 1980.

O elaborado *Bwiti*, de James Fernandez (1985), é uma transgressão consciente da sintética forma monográfica, que retorna à escala malinowskiana e revive as funções "arquivísticas" da etnografia.

Tal projeto é anunciado por Evans-Pritchard em sua introdução a *Man and woman among the Azande* (1974), um trabalho posterior que pode ser lido como uma reação contra a natureza fechada, analítica de suas próprias

etnografias anteriores. Sua inspiração é reconhecidamente Malinowski. (A noção de um livro inteiramente composto de citações é um sonho modernista associado a Walter Benjamin.)

13 Para uma perspectiva tipo "dinâmica de grupo" na etnografia, ver Yannopoulos e Martin, 1978. Para uma etnografia explicitamente baseada em "seminários" nativos, ver Jones e Konner, 1976.

14 O uso que faz Favret-Saada do dialeto e do tipo itálico em *Les mots, la mort, les sorts* (1977) é uma solução entre muitas para um problema que vem preocupando por muito tempo os romancistas realistas.

15 Um modelo extremamente sugestivo de exposição polifônica é fornecido pela edição, planejada para quatro volumes, dos textos etnográficos escritos, provocados e transcritos entre 1896 e 1914 por James Walker na reserva sioux de Pine Ridge. Três títulos já apareceram, editados por Raymond J. DeMaille e Elaine Jahner *Lakota belief and ritual* (1982a), *Lakota society* (1982b) e *Lakota myth* (1983). Estes absorventes volumes na verdade redescobrem a homogeneidade textual da clássica monografia de Walker, de 1917, *The sun dance*, uma suma das declarações individuais publicadas numa tradução. Essas declarações feitas por mais de trinta pessoas chamadas de "autoridades" complementam e transcendem a síntese de Walker. Um longo trecho de *Lakota belief and ritual* foi escrito por Thomas Tyon, intérprete de Walker. O quarto volume da coleção será uma tradução de escritos de George Sword, um guerreiro e juiz oglala encorajado por Walker a registrar e interpretar o modo de vida tradicional. Os primeiros dois volumes apresentam os textos não publicados dos sábios lakota e as próprias descrições de Walker em formato idêntico. A etnografia aparece como um processo de produção coletiva. É essencial notar que a decisão da Sociedade Histórica do Colorado de publicar estes textos foi estimulada pelas solicitações crescentes da comunidade oglala em Pine Ridge por cópias do material de Walker para usá-las em aulas da história oglala (sobre Walker, ver Clifford, 1986a, p. 15-17).

16 Para um *survey* muito útil e completo das recentes etnografias experimentais, ver Marcus e Cushman, 1982; ver também Webster, 1982, Fahim, 1982; e Clifford e Marcus, 1986.

SOBRE A ALEGORIA ETNOGRÁFICA

> 1. Uma história na qual pessoas, coisas e eventos têm outro significado, como numa fábula ou numa parábola as alegorias são usadas para ensinar ou explicar.
>
> 2. A apresentação de idéias por meio de tais histórias ...[1]

Num ensaio sobre narrativa, Victor Turner argumenta que as *performances* sociais encenam histórias poderosas – míticas e também de senso comum – que proporcionam ao processo social uma história, "uma forma de enredo e um significado" (1980, p. 153). No que se segue, trato a própria etnografia como uma *performance* com enredo estruturado por histórias poderosas. Encarnadas em relatos escritos, tais histórias simultaneamente descrevem acontecimentos culturais reais e fazem afirmações adicionais, morais, ideológicas e mesmo cosmológicas. A escrita etnográfica é alegórica tanto no nível de seu conteúdo (o que ela diz sobre as culturas e suas histórias) quanto no de sua forma (as implicações de seu modo de textualização).

Um exemplo aparentemente simples introduzirá minha abordagem. Marjorie Shostak começa seu livro *Nisa: the life and words of a !Kung woman*, com a história de um nascimento ao modo !kung – com a mulher fora da aldeia, sozinha. Aqui estão alguns detalhes:

> Deitei-me ali e senti as dores vindo, outra vez. Então senti algo molhado, o início do nascimento. Pensei, "Epa, talvez isso seja a criança" Levantei-me, peguei um cobertor e cobri Tashay com ele, ele ainda estava dormindo. Então peguei outro cobertor e minha pele de antílope e fui embora. Eu não estava sozinha? A única outra

perativa)" (Nida e Taber, 1969, p. 24). (Nida era leitor de *Do K...* Leenhardt; ver seu *Customs and cultures: anthropology for Christian m...* (Nova York, 1954)) como editor de *The Bible translator*, ele publicou ... tradução do artigo de Leenhardt (1951a, 1951b) de 1922 sobre o ... Testamento houailou). Muitas das ideias gerais de Leenhardt pode... encontradas em páginas recentes de *Practical anthropology* (hoje *Mi... an international review*). Por exemplo, uma extensão do princípio da ... valência dinâmica" para a estrutura das igrejas indígenas (uma persp... bem "leenhardtiana") pode ser vista em Kraft (1973, p. 39-58).

[21] J. Guiart, escrevendo assumidamente na tradição leenhardtiana de pe... contínua na Nova Caledônia, apontou algumas destas questões em ... polêmica, *prise de position*, "L'ethnologue et l'océanien" (1976).

[22] Geertz (1973, p. 9). Em sua discussão sobre a "descrição densa", os e... plos de Geertz dos dados colhidos no campo são altamente textuai... e sobredeterminados interpretativamente. Exatamente como eles ... constituídos *como* textos, por quem e com quem, em quais condiçõ... é considerado. Uma coleção de brigas de galo se torna uma briga de ... "ideal", que é significativa porque *não* é típica (ver Boon, 1977, p. 32-...

[23] Ver, por exemplo, o uso da obra de Leenhardt por Tjibaou (1976a; 19...

[24] Um obstáculo mais sério é a relutância dos editores em imprimir docum... extensos em língua nativa, o atual modelo de uma etnografia alta... focalizada, de 250 páginas, constrange a "abertura" do texto. Assim, ... mencionar só um exemplo, o recente trabalho de A. Weiner, *Women of ... men of renown* (1976), embora complemente de forma excelente as mo... grafias de Malinowski sobre Trobriand, não parece suscetível de ser, ... minável e criativamente, reinterpretado, como os trabalhos de seu p... cessor, que produziu grandes compêndios como *Coral gardens*, *Os a... nautas* e *Sexual life of savages*, e que era capaz de incluir em seus trab... dados textuais que ele não compreendia teoricamente. Para uma ... lente discussão desta e de outras questões afins, ver Beidelman (19... p. 511-512)

[25] A problematização da autoria e do texto aqui recomendada se tornou, ... dúvida, um lugar-comum da moderna crítica, especialmente na sua varied... de "pós-estruturalista". A literatura é extensa, para formulações sucint... ver Barthes (1977) e Foucault (1977).

AS FRONTEIRAS DA ANTROPOLOGIA, ENTREVISTA COM JAMES CLIFFORD*

Entrevista concedida a
José Reginaldo Gonçalves (IFCS/UFRJ)

James Clifford esteve no Brasil para participar do seminário Sinais de Turbulência, promovido pela Coordenação Interdisciplinar de Estudos Culturais (Ciec/UFRJ), em dezembro de 1994.

Foi nesse contexto que tivemos a oportunidade de registrar esta conversa a respeito de suas pesquisas sobre a história da antropologia e as relações dessa disciplina com o processo de descolonização, suas opiniões quanto aos debates recentes sobre multiculturalismo nos EUA e outros temas.

James Clifford é professor do programa de História da Consciência da Universidade da Califórnia, Santa Cruz, e é autor de *Person and myth: Maurice Leenhardt and the melanesian world* (1982), *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature and art* (1988), *Routes: travel and translation in the late twentieth century* (1997), e de vários artigos sobre antropologia e modernidade.

* Esta entrevista foi oficialmente publicada em boletim da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

Poderíamos começar perguntando como você se tornou historiador. .

Bem, tornei-me um historiador por acaso, ou assim me parece agora. Ainda na faculdade, fiz alguns cursos de história, obtive boas notas e continuei em história. Mas, quando fui para a pós-graduação, ficou claro para mim que não ia ser um historiador de verdade, porque estava muito interessado em antropologia e literatura. Na pós-graduação, num programa de história e literatura em Harvard, eu me vi tão ou mais atraído pelos textos literários que estávamos discutindo do que pelos textos históricos. Enquanto isso, interessei-me por antropologia, por razões pessoais (eu tinha uma namorada que era antropóloga). E também, é claro, por razões intelectuais. Um livro muito importante para mim, ainda na pós-graduação, no campo de história intelectual, foi *Cultura e sociedade*, de Raymond Williams. Fiquei muito impressionado por esse livro, porque vi que ali estava um modo de falar sobre idéias, idéias como "cultura", não simplesmente no nível de intelectuais influenciando outros grandes intelectuais, mas idéias implicadas em processos históricos concretos, tais como o legado da Revolução Francesa, das mudanças democráticas, e a herança da Revolução Industrial, e das mudanças sociais e econômicas na Inglaterra. Williams mostrou a idéia de cultura como um conjunto de reações complexas a essas mudanças sociais, políticas e históricas. Seu trabalho apresentava a idéia de cultura como algo embutido em um contexto, um modo de pensar, enfim, que eu não estava acostumado a ver na história intelectual que aprendi, a qual se tratava mais de relações entre idéias não contextualizadas e de relações entre autores. Por exemplo: teria Durkheim lido Weber ou não? E se não leu, por que não? Um tipo de questão que não me interessava. Raymond Williams historicizou essa idéia de "cultura" em suas versões mais literárias e humanistas. Mas havia uma outra idéia de "cultura" que ele não discutiu, e que era a cultura em seu sentido antropológico ou etnográfico, naquele momento, no fim do século XIX, quando a "cultura" era pensada ainda no singular. As pessoas eram vistas como tendo níveis mais altos ou mais baixos de cultura. Trata-se de um momento muito importante quando se tornou possível falar de culturas no plural. Assim, pensei

que o que Williams havia feito com a idéia de cultura em seu sentido humanista e literário eu talvez pudesse fazer com a idéia antropológica ou etnográfica de cultura. Eu exploraria sua continuidade com a idéia humanista, mas acrescentaria o contexto histórico que Raymond Williams não desenvolve em *Cultura e sociedade*, como o contexto colonial. Isto tem sido uma espécie de *background* para meu trabalho como historiador da antropologia: os contextos coloniais do final do século XIX até meados do século XX. A ruptura importante, a direção principal do meu trabalho tem sido sempre o processo de descolonização, que assumiu uma dimensão global depois da Segunda Guerra Mundial. Desse modo, meu trabalho tem acompanhado o processo de descentramento da autoridade européia e de certas modalidades de trabalho e de retórica em antropologia naquela conjuntura histórica.

Você fez sua pós-graduação em Harvard na década de 1960

Eu estava em Harvard nessa época, no Departamento de História...

E quem estava ensinando no Departamento nessa época?

Eu fui para lá para estudar com um historiador intelectual, H. Stuart Hughes. Seu trabalho me impressionou bastante quando eu ainda era aluno de graduação. Fui para o departamento para estudar com ele. Ele estava deixando Harvard. Eu devo ter sido seu último estudante antes de ele mudar se para San Diego, Califórnia. Mas eu me vi fazendo algo que ele mesmo não fazia. Em seu livro *Consciousness and society*, que foi um livro importante para mim, antes de descobrir Raymond Williams, ele distinguia a história intelectual de algo que chamava de "antropologia cultural retrospectiva", um estranho e curioso termo que, agora, depois da história social e da história cultural, depois dos estudos de antropologia associados à história social, soa anacrônico. Ele usava esse termo para distinguir o que agora nós chamamos de "história cultural", "história sociocultural", em contraste com a "história intelectual", que ele definia de fato no nível de filiações e influências entre pessoas classificadas como intelectuais, entre tradições intelectuais, idéias etc.

E quem mais?

Lembro-me de um curso que me influenciou bastante: foi o oferecido por Barrington Moore, que era um notável *scholar*, com conhecimento. Ele me mostrou a necessidade de sistematicamente comparar histórias ocidentais e não-ocidentais. Era um momento nos anos 1960, em que éramos todos influenciados pelo marxismo e com um sentido para as possibilidades revolucionárias. Na condição de estudantes, discutíamos uns com os outros, e nos organizávamos e nos definíamos contra a *faculty*, e usualmente nos identificávamos com alguma posição de esquerda. Assim, pude aprender bastante com meus colegas, um grupo bem interessante. Havia uma única pessoa da *faculty* com quem discutíamos, que era Davis Landes, um historiador social de direita. Era um excelente historiador da tecnologia e do capitalismo, e também um homem que adorava discutir e argumentar, e que costumava dizer exatamente o que pensava, mesmo contradizendo todo mundo, e nós o admirávamos por isso. Ficamos ultrajados quando certa vez ele disse que a única visão de socialismo que ele podia imaginar era baseada em sua experiência no exército. Muitos marxistas que estavam interessados em história social de uma forma ou de outra gravitavam em torno de Landes, porque ele adorava argumentar sobre os temas que interessavam aos marxistas. Ele era mais conhecido por um livro, *The unbound Prometheus*, uma história celebratória da tecnologia e da industrialização. Desde então, escreveu um grande livro sobre formas de contagem do tempo, relógios, um livro maravilhoso; ele tinha uma fantástica intimidade com processos tecnológicos. Se estávamos estudando a Revolução Industrial, nós tínhamos de fato de conhecer tecnologias têxteis e todos os detalhes a respeito das máquinas utilizadas. John Womack, autor de *Zapata and the mexican revolution*, também estava por lá, mas então eu já era um estrito europeanista.

Algum historiador francês ou inglês?

Com certeza, a grande influência, como modelo de como escrever a história, história social e cultural, foi E.P. Thompson. *The making of the english working class* foi um livro que nos motivou a todos, e muitos dos meus colegas que se tornaram historiadores sociais seguiram aquele modelo. Eu continuei interessado em permanecer um historiador intelectual, e, assim, minha tese não foi um trabalho de história social, mas um trabalho de história da antropologia. Era parte desse projeto de fazer com a idéia antropológica ou etnográfica de cultura o que Raymond Williams havia feito em *Cultura e sociedade*, aquela espécie de história cultural. Estilos históricos e etnográficos caminhavam juntos. Eu me lembro da revelação que foi para mim ler aquele seu ensaio *Time, work, discipline and industrial capitalism*, no qual ele fala sobre como o tempo é medido, o tempo antes e depois do "tempo da fábrica". Ele cita Evans-Pritchard sobre como os nuer contam o tempo, medidas de tempo tais como o tempo de uma mijada, uma medida muito relativa! Ele mostra como diversas modalidades de tempo vieram a ser racionalizadas no processo de treinar as pessoas para o trabalho fabril. Essas são coisas que qualquer etnógrafo reconheceria imediatamente, mas eu estava tendo acesso a elas por meio de um tipo de história social e cultural, que era, naquele tempo, até certo ponto influenciada pela antropologia. Seria uma questão interessante saber quanto de antropologia social britânica E.P. Thompson havia lido até aquele momento. Alguma, acredito, mas não está claro. Estou interessado em como idéias antropológicas "viajam" para outras disciplinas. Como elas são traduzidas ou rejeitadas? Por que tão pouca influência da antropologia social inglesa sobre o desenvolvimento dos estudos culturais?

Seu primeiro livro foi Person and myth. *É um livro sobre Maurice Leenhardt. Por que e como você veio a escolher esse autor?*

Novamente, por acaso. Eu não o escolhi. De certo modo, ele me escolheu. Como estudante de pós-graduação, consegui uma bolsa de viagem para ir à Europa fazer pesquisa sobre a história da antropologia. Pensei que ia fazer um estudo clássico de história intelectual, pegar três autores, possivelmente em três tradições nacionais diferentes, escrever um capítulo sobre cada um deles. O projeto que apresentei era alguma coisa sobre Malinowski, Boas, Durkheim, alguma coisa assim. Era muito ingênuo. George Stocking estava na Inglaterra escrevendo o que viria a ser *Victorian anthropology*, e, de certo modo, controlava essa área. Ele me recebeu muito bem, mas logo tornou perfeitamente claro que estava bem adiante de mim e

que essa era sua área. Isto foi lá por meados da década de 1970, em 1973 ou 1974. Assim, permaneci em Paris pesqui-sando antropologia francesa. Fui para a Europa tendo na cabeça a linhagem que havíamos aprendido nos Estados Unidos: Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss. Mas, quando cheguei à França, percebi que havia muito mais do que isso na antropologia francesa, e comecei a descobrir uma série de outros autores, sobre muitos dos quais eu escrevi Marcel Griaule, Michel Leiris, Victor Segalen. Leenhardt foi realmente um acontecimento casual, eu nunca havia ouvido falar dele, mas ouvira falar em Nova Caledônia. Mas estava em uma grande biblioteca do Musée de l'Homme em Paris, que é uma das poucas bibliotecas onde você tem acesso ao acervo e pode folhear os livros na estante. Eu estava procurando acho que por LévyBruhl, folheava os livros junto às estantes, que é um dos meus métodos favoritos de pesquisa, e vi, na estante, ao lado do que eu estava procurando, um livro de ensaios em homenagem a Maurice Leenhardt Levei o livro para minha mesa, pensando: "interessante, aqui está um francês que supostamente fez trabalho de campo; esta deve ser a exceção que confirma a regra; ele fez trabalho de campo como evangelista, e só mais tarde tornou se antropólogo profissional" Achei de início que ele poderia ser parte de um capítulo de minha tese, uma coisa pequena, mas terminei ficando em Paris por dois anos. No fim, o filho de Leenhardt ouviu dizer que eu estava interessado em seu pai e me convidou para almoçar Ele me deu uma porção de cartas, cartas que seu pai havia escrito do campo, em Nova Caledônia, desde cerca de 1920 até 1926 ou 27, quando então ele foi expulso de lá Eu disse: "Mas eu não posso ler isso, eu estou deixando Paris na próxima semana" Ele então disse: "Leve-as com você". Passei todo um verão lendo as cartas e fiquei cativado. O que seria a pequena parte de um capítulo, tornou-se um livro inteiro porque era uma história fascinante. Para entender as cartas, tive de usar mapas, para saber onde exatamente era a Nova Caledônia, e tive de ler tudo sobre a história dessa colônia. Para mim, esse projeto inesperado foi valioso por duas razões. Primeiro, por que me permitiu ver a produção do conhecimento antropológico em uma situação intimamente associada a relações coloniais concretas, estranhas e complicadas, contra as quais Leenhardt estava lutando,

e que o constituíam como um sujeito histórico. Leenhardt morreu em 1954, quando o movimento anticolonial na França estava esquentando Sua vida estava de certo modo circunscrita por um determinado momento colonial. Naquele contexto, ele era um radical. Mas, visto a partir de um momento pós-colonial, ou um momento de descolonização, ele parece um liberal, alguém comprometido com o sistema. Situar Leenhardt historicamente me permitiu ver como um certo conhecimento liberal dentro de uma situação colonial era complexamente determinado. Ele não era simplesmente um agente do colonialismo, na verdade era visto como uma espécie de radical perigoso, mas era ao mesmo tempo parte do sistema no qual trabalhava. Assim, pude contextualizar seu conhecimento relativista de um modo muito concreto. Era um excelente treino para um historiador intelectual tentando ser um historiador cultural Em segundo lugar, havia também uma espécie de agenda pessoal, porque Leenhardt me mostrou os limites de certos horizontes – no seu caso muito amplos, mas limitados –, uma espécie de visão liberal protestante, uma certa visão da palavra de Deus, uma visão sincrética. Segundo essa visão, a palavra de Deus assumia formas exóticas, algumas muito estranhas para um europeu. Historicizando sua visão, pude perceber os limites de uma espiritualidade monoteísta tentando lidar com a alteridade, nesse caso, formas religiosas tradicionais na Nova Caledônia. Era, assim, um exercício em uma criativa tradução religiosa, e de percepção dos limites dessa tradução. Tudo isso tinha uma ressonância pessoal, pois eu sou filho de uma família protestante liberal ecumênica, quase deísta Suponho que, de certo modo, uma espécie de agenda pessoal aparece no livro sobre Leenhardt. Quais eram meus limites, os limites do meu ecumenismo? Não sou um cristão praticante, mas minha subjetividade foi estruturada pelo cristianismo. Eu tinha de enfrentar esse desafio.

Você poderia descrever a diferença entre o seu trabalho como um historiador da antropologia e o de George Stocking?

Eu diria que George é atualmente o principal historiador da antropologia, e seu trabalho é bastante complexo e profundo. Eu sou uma espécie de "historiador crítico" da antropologia. Existe um sentido real de localização histórica, acredito, no que faço, em

muito do que faço. Mas não faço a espécie de trabalho de arquivo que Stocking faz. O livro sobre Leenhardt é o mais próximo do modelo. Você sabe que George é um importante *alter ego* para mim. Ele tem sido extremamente encorajador em relação ao meu trabalho como um jovem *scholar*. Enquanto historiadores da antropologia, nosso trabalho difere quanto ao modo como definimos nosso "objeto". George basicamente toma como ponto de partida o vasto leque de definições apresentadas pelos antropólogos em relação ao seu campo, um domínio altamente contestado, e então escreve a história da antropologia no sentido pleno de uma história intelectual e institucional. Ele investiga, por exemplo, o financiamento e as práticas como trabalho de campo e viagem, e toda a espécie de coisas. Seu objetivo é uma história cultural da disciplina em suas várias definições, segundo a perspectiva dos próprios antropólogos. Eu me apóio bastante em seu trabalho Mas não sou um historiador da antropologia, nesse sentido, da mesma forma que Stocking. De certo modo, Stocking é, do ponto de vista dos antropólogos, "nosso historiador". Não quero dizer com isso que ele tenha sido capturado pelo "seu povo", pelo chamado ponto de vista nativo. Ele trabalha duro para manter uma certa distância, mas é muito próximo dos "antropólogos profissionais", do mesmo modo que um pesquisador de campo pode estar próximo de "seu povo". Ele trabalha no interior de um departamento de antropologia, uma localização "central". Eu tenho uma posição mais marginal em relação à disciplina. Gosto de trabalhar nas margens, nas fronteiras. Meu princípio básico, se é que você pode chamar a isso de um "princípio metodológico", é o seguinte: nunca aceite, ou nunca tome como ponto de partida, ou ponto de chegada, a definição que o próprio membro da disciplina oferece sobre ela Eu pergunto o que os antropólogos, apesar de todos os seus desacordos, dizem que eles *não* são. Em seguida olho a *relação* histórica que está sendo policiada, ou disciplinada, ou seja, o processo disciplinador que ocorre nas margens ou nas fronteiras da disciplina. Existe uma série de debates no interior da antropologia. Por exemplo, penso que a questão da cultura *versus* biologia, um debate que tem uma longa história, é interna ao campo. Há também temas perenes, como o quanto a antropologia se parece com a história. Ou com a sociologia. Essas

são questões sobre antropologia como uma disciplina que mantém relações com outras, mas como uma disciplina cuja identidade não está radicalmente em questão. Entretanto, existem também outras declarações, mais agudas, em relação ao que os antropólogos *não* são, e eu tendo a posicionar meu trabalho nessas margens ou fronteiras. Uma é: "Nós não somos missionários". Esta é bastante categórica. No entanto, o livro sobre Leenhardt narra a história de um missionário cuja identidade não pode ser definida tão categoricamente. No seu caso, as fronteiras entre uma e outra identidades são simultaneamente atravessadas e policiadas Uma outra fronteira similar é estabelecida quando os antropólogos dizem: "Nós não somos funcionários coloniais. Nao somos funcionários coloniais porque não estamos aqui para governar" Há ainda um terceiro "não" constitutivo da identidade dos antropólogos: "Nós não somos viajantes ou escritores de viagem". Estas têm sido fronteiras importantes e flutuantes. Quando os antropólogos dizem "nós não somos missionários", eles podem estar querendo dizer que "missionários vêm para mudar a cultura, nós nao pretendemos mudar a cultura nativa". Sim e não. Assume-se que esta posição esteja imune a qualquer crítica Há, no entanto, elementos no processo e na interação cultural que podem ser marginalizados ou obliterados pelo posicionamento que afirma que "nós não somos parte da mudança" Ao longo de boa parte do século XX, os missionários podem ser vistos como menos propensos a reificar o "presente etnográfico", que com freqüência é um passado, uma cultura tradicional ou pré-contato. Alguns missionários, pelo menos alguns, parecem estar mais interessados em assuntos de sincretismo e processo cultural. Isto é certamente o que eu aprendi em meu estudo sobre Leenhardt, porque é essa dimensão que ele enfatiza. cultura, para ele, *é* mudança, cultura *é* sincretismo.

Em todas essas declarações do tipo "nós não somos", existe uma espécie de retorno do reprimido na antropologia A segunda declaração, "nós não somos funcionários coloniais", significa dizer: "nós não somos parte do sistema colonial, nós somos cientistas, nós não estamos aqui para governar". De novo, sim e não. Estamos todos já familiarizados com as críticas à antropologia, não como

instrumento do colonialismo, o que é muito simplista, mas no sentido de que existem em determinado horizonte, parte de um contexto, parte de um sistema, críticos que mostram que a antropologia tem desempenhado um papel em situações coloniais, conscientemente ou não. Por exemplo: fica-se surpreso com o fato nem tão simples de Evans-Pritchard ter ido fazer pesquisa junto aos nuer, que não o queriam lá, e que haviam, então recentemente, sido objeto, e sobreviventes, de uma expedição punitiva. Ele escreve sobre tudo isso na introdução a *Os nuer*, de maneira muito franca. A questão é: por que ele não foi morto? Quando brancos vão a lugares como estes que os antropólogos visitam, há em geral uma história prévia que diz: "não matem brancos porque, se vocês matarem, mais de vocês irão morrer". Essa é uma anedota grosseira, mas acho que aponta para um certa especificidade histórica, para uma espécie de sentimento de segurança básica gerado pela condição de branco. Os antropólogos, de certo modo, têm sido parte do sistema de governo e, nesse caso, parte do universo colonial. Embora muito mais pudesse ser dito sobre esse assunto, a declaração "nós não somos funcionários coloniais" é um modo de se posicionar como um inocente no interior do sistema colonial, o que já é em si mesmo um posicionamento no interior do regime colonial. Escrevi sobre isso em diversos contextos, a respeito de liberais como Marcel Griaule e outros, personagens de uma complexa história da antropologia em contextos coloniais.

A terceira fronteira disciplinar, "nós não somos viajantes ou escritores de viagem", é uma forma de jogar para fora das fronteiras da antropologia a dimensão "literária". Aquela espécie de representação subjetiva, retórica. É aquele espaço em que as pessoas falam sobre seus sentimentos, usam com freqüência a primeira pessoa do singular, seu corpo é visível, presente. Pense em todos os desconfortos, nas percepções sensíveis do viajante, muito diferentes daquelas do pesquisador de campo, tal como aparece nas monografias, e que, tipicamente, torna-se invisível, pelo menos no texto, depois do prefácio. Evidentemente, estou falando de etnógrafos clássicos. Esse procedimento tem sido questionado atualmente. De certo modo, o que é por vezes classificado como "experimentalismo", na

atual escrita etnográfica – que freqüentemente implica o uso da primeira pessoa do singular, o uso mais explícito de recursos literários e retóricos, mais atenção à escrita da antropologia todas essas tendências podem ser entendidas como uma espécie de retorno daquele escritor de viagens, que foi afastado da escrita da antropologia. Esses escritores, como você sabe, por vezes permanecem por um longo tempo, e podem dizer mais sobre relações raciais e relações de poder, sobre a capital, a tecnologia por meio da qual se tem acesso ao "campo", do que Malinowski em seu *Os argonautas do Pacífico Ocidental*, que se limita a dizer sobre sua chegada: *"imagine yourself sat down on a beach"*. Uma espécie de sonho. Como ele chegou até àquela praia? O escritor de viagens dirá mais sobre o barco, ou o avião do missionário, ou o Land Rover, ou lá o que seja. O etnógrafo, classicamente, não. Nos relatos do etnógrafo, o autor simplesmente joga você lá. Estou interessado em investigar como as várias práticas e retóricas da viagem são mantidas à distância por uma etnografia que, no século XX, tem de definir-se como ciência, e tem de definir o campo como um espaço de pesquisa interativa intensa e controlada. Isto não quer dizer que os relatos etnográficos sejam apenas relatos de viagem, ou simplesmente evangelismo, ou poder colonial, mas que as fronteiras entre esses relatos estão sendo renegociadas. Voltando à questão inicial, eu explorei essas fronteiras sistematicamente, em torno da questão do missionário e das mudanças que ele pode desencadear, do contexto do poder colonial, e em torno da dimensão literária dos relatos de viagem. O livro *Writing culture*, que focalizou as práticas literárias e retóricas da etnografia, representou, de certo modo, uma tentativa de renegociar a fronteira com os relatos de viagem na pesquisa de campo.

Como você descreve os efeitos dessas questões sobre a comunidade antropológica norte-americana?

Acho que um livro como *Writing culture* é parte de um fermento, parte de algo que já estava acontecendo, e as coisas têm se modificado desde então, mas de modos específicos, e muito localizadamente. O livro não introduziu um novo paradigma, qualquer coisa do tipo "antropologia pós-moderna", mas trouxe algumas questões que estarão sempre presentes nas práticas de representação

entre culturas. Para falar com franqueza, em alguns lugares, ele foi muito bem recebido, em outros, violentamente rejeitado. Muitas vezes tem sido bem recebido, mas nem sempre pelas melhores razões. Por exemplo: acho que muitos antropólogos são romancistas ou poetas *manqués*. Assim, quando alguém diz: "O que você está fazendo é uma forma de literatura", respondem: "É isso mesmo. Escrever uma etnografia é como escrever um romance". Mas isso é parte da mensagem, apenas uma pequena parte. Quando, em *Writing culture*, se fala da natureza literária da etnografia, a idéia é similar àquela que Hayden White, em seu *Meta-história*, usa para pensar os discursos históricos no século XIX. Trata-se da constituição literária e retórica dos fatos no mesmo nível de sua facticidade. Trata-se de pensar esses fatos como já constituídos em termos narrativos, objetos já historicizados pelo processo de condensação retórica e estruturação narrativa. Em outras palavras, os fatos vêm já narrados e são então renarrados no processo de interpretação consciente. Essa dimensão literária é uma ameaça para certas noções de objetividade científica, e assim fomos acusados de "hiper relativismo", "niilismo", "auto-absorção com o próprio umbigo". Nessa visão, uma vez que uma certa centralidade é atribuída à retórica, e uma vez que se dá um certo reconhecimento a um sujeito posicionado num discurso, uma vez que os processos de representação tornam-se também constitutivos da realidade, esta é definida como uma realidade "subjetiva". É uma espécie de máquina que funciona a partir dessa oposição objetivo/subjetivo, dedicada a colocar as coisas em um dos extremos dessa dicotomia. Mas a maioria dos discursos ocupa posições intermediárias entre os dois pólos. Existe, na verdade, um *continuum* de posições. Mas essa máquina faz com que toda vez que você use com frequência a primeira pessoa do singular no seu texto, você possa se ver classificado no lado "subjetivo" daquela dicotomia. Onde e quando exatamente essa máquina é posta para funcionar é o que eu acho interessante pesquisar, como um *outsider* em relação ao discurso antropológico. Acho muito interessante pensar por que certos movimentos vêm a ser classificados como "hipersubjetivos" ou "auto-absorvidos", enquanto outros são classificados como objetivos e como parte da ciência. Mas, ao mesmo tempo que ocorrem essas reações defensivas, tem havido também respostas mais produtivas em relação ao livro. Isso está acontecendo

a partir de uma série de posições. Algumas pessoas apropriam-se de certos elementos e os combinam com outros projetos, a antropologia "feminista", por exemplo, sobretudo a etnografia "feminista", que vem produzindo trabalhos bastante ricos e que se apropriam criticamente de livros como *Writing culture*.

Como você descreveria a relação entre os "estudos culturais" e a antropologia nos Estados Unidos?

Sobre isso posso dizer alguma coisa, uma vez que trabalho nessas fronteiras. A antropologia atualmente é muito heterogênea. Se você observa os diversos departamentos, algumas vezes é realmente difícil imaginar que sejam parte da mesma disciplina. Existe uma crise nesse campo. Penso que é uma crise produtiva, mas as crises sempre deixam as pessoas ansiosas em relação a fronteiras e ao seu controle disciplinar. Considere um exemplo prático. Suponha que você seja solicitado a oferecer um curso num programa de pós-graduação para introduzir os alunos no campo da antropologia. Que autores você incluiria? Tenho acompanhado a bibliografia desses programas de curso e elas variam amplamente. Para algumas pessoas, não há dúvida de que Marx tem de ser incluído. Marx não é um antropólogo. Mas há uma tendência da antropologia americana para a qual a relação entre cultura e economia política é crucial. Por exemplo, os trabalhos de Eric Wolf, Sidney Mintz, William Roseberry e muitos outros. Podemos perguntar: Radcliffe-Brown é essencial nesse curso? Devemos lembrar que, quando organizamos um curso, somos obrigados a estabelecer prioridades, porque só temos quinze semanas ou menos, e existe uma vasta quantidade de material. Os estudos de parentesco devem ser incluídos em tal curso? Morgan tem de ser lido? Meyer Fortes? Lévi-Strauss? E, se consideramos o papel desempenhado pela antropologia na formação dos discursos feministas, devemos incluir Simone de Beauvoir?

A questão crucial é de fato o que distingue a antropologia como uma disciplina específica. O que é afinal a antropologia? Olhe as histórias da antropologia. São fascinantes. Onde elas começam? Algumas com Platão. Outras com o Iluminismo. Outras começam com o "trabalho de campo", e assim tomam como ponto de partida

os viajantes. Lowie é bem interessante em seu *History of ethnological theories.* Ele começa com alguns viajantes. Na verdade, seu começo é bastante bizarro. Alguns cientistas alemães e viajantes são peças importantes na sua história da origem da antropologia, mas isso varia enormemente. O fato é que não é possível definir a antropologia com base num cânone sobre o qual todos concordariam. O que incluir e o que excluir? É possível passar *sem semiótica*? E teoria literária? Economia política? História social? Psicologia cognitiva? Questões relativas à sexualidade estão emergindo no trabalho antropológico e etnográfico. Será necessário incluírem-se os *gay studies*, os *lesbian studies?* Tudo isso é muito problemático. Usualmente as pessoas estabelecem algum compromisso e incluem alguns *founding fathers*, e possivelmente *mothers*, e aí acrescentam o que de fato acham relevante hoje. Mas isso é apenas um sintoma do modo como a antropologia, que sempre foi um campo interdisciplinar, sofre agora, nos Estados Unidos pelo menos, uma verdadeira onda de interdisciplinaridade.

Em relação à maior parte do que fazem, muitos departamentos de antropologia estão mais próximos da história social e cultural. "Nós fazemos a história social dos lugares onde realizamos trabalho de campo." Talvez o trabalho de campo seja o último elemento de distinção da antropologia em relação a outras disciplinas. Mas considerando que os antropólogos atualmente também fazem pesquisa de arquivo, quão diferentes são eles? A antropologia cultural costumava ter um objeto especial, os "primitivos", ou as classes inferiores, no mundo urbano ou rural. Mas agora os antropólogos estudam tudo, desde tribos até laboratórios de física. Eles costumavam ter também um paradigma, "cultura". Mas agora todo mundo fala de cultura, e torna-se difícil para os antropólogos reivindicar, abertamente, somente para si o que os outros também fazem informalmente. Por exemplo: "nós somos os que realmente entendem o que seja cultura"; ou: "esse pessoal de literatura não entende o que seja cultura". Certamente, é mais fácil distanciar-se dos que escrevem sobre literatura, dizendo que não têm a profundidade e complexidade que o trabalho de campo do antropólogo torna possível. Fica mais difícil dizer a mesma coisa dos *"estudos culturais"*, na medida em que também façam uso do trabalho de campo e da etnografia, como é o caso do

Birmingham Center for Contemporary Cultural Studies, na tradição britânica dos *"cultural studies"* e suas pesquisas sobre subculturas urbanas, juventude, música, pesquisas que são em certo sentido etnográficas. Mas pode-se perguntar: são suficientemente "etnográficas"? Realizam de fato "trabalho de campo"? Esse ponto tornou-se importante, uma vez que os antropólogos não mais dispõem do "primitivo" ou de um outro exótico e distante como seu objeto especial. A antropologia não possui mais um paradigma, isto é, a "cultura", como apenas seu. Não é mais o "estudo do homem", como está pressuposto na organização dos departamentos americanos, divididos em arqueologia, antropologia lingüística, antropologia social e cultural e antropologia biológica, todas essas disciplinas levando a algo chamado "homem". Uma "ciência do homem" soa como um anacronismo, depois de Foucault, depois do feminismo. Essa categoria, "homem", não faz mais sentido como um ponto de chegada do que se está fazendo nessa disciplina. Desapareceu juntamente com o "primitivo" como objeto, e com a "cultura" como paradigma. O que restou além do "trabalho de campo"? Talvez um cânone composto por textos exemplares. Mas quem são exatamente os grandes autores que se deveria ler para fazer antropologia? Muitos deles mais parecem sociólogos, muitos parecem especialistas em retórica, outros parecem teóricos feministas ou historiadores. Não parece muito claro quais deveriam ser os personagens fundadores que definiriam o campo. Assim sendo, o que definiria o "campo" da antropologia? Mesmo o trabalho de campo está em discussão e sob tensão, porque também não está claro o que se define como "campo" e o que significa "ir para o campo". Muitos estão fazendo pesquisa que pode ser definida como etnográfica. Mas não é "trabalho de campo". É uma certa espécie de "etnografia". "Trabalho de campo" é uma prática espacial de pesquisa interativa intensa, organizada em torno de uma ficção que é o "campo", não tanto como um lugar, mas como um conjunto de práticas institucionais. Este é um tópico amplo que tem sido discutido explicitamente nos departamentos, mas, também, de forma implícita.

Nos EUA, pelo menos, o tema aparece sempre em momentos de definição, quando um aluno de pós-graduação desenvolve um

projeto de tese. Em muitos departamentos, mesmo os que mantêm uma orientação fortemente interdisciplinar, a exigência de que os alunos façam alguma coisa chamada "trabalho de campo" é ainda crucial. Mas o que é "trabalho de campo"? Por quanto tempo? Com quem? Como se definiria um "campo"? E no caso de uma pessoa que queira estudar sua própria comunidade? Talvez isso não seja considerado trabalho de campo, pois essa noção permanece associada à história de viagens, uma história da prática espacial de "ir para o campo". Afinal, *fieldwork* não pode ser *homework*. Ele deve ser realizado de modo distanciado espacialmente. Mas como essa distância é negociada e definida? Como essa distância é entendida? Se o trabalho de campo implica sempre um sentido de distância, de deslocar-se no espaço e de permanecer por certo tempo num determinado lugar, como ficam esses aspectos quando o campo é logo ali, perto de casa? Quando esse campo é, por exemplo, o metrô? O modo como isso é discutido nos departamentos de Antropologia, nos EUA pelo menos, não é muito claro. É um *locus* de negociação, tradições reinventadas, criatividade e disciplinarização. O trabalho de campo, no entanto, é ainda um marco fundamental de diferenciação em relação aos *cultural studies*, que partilbam tudo o mais com a antropologia cultural, mas não têm essa experiência prescritiva de uma prática intensiva e interativa de pesquisa. Mas mesmo esse marco diferenciador tende a desaparecer num conjunto de práticas que podemos chamar de "etnográficas". Vejo o trabalho de campo como o lugar de cruzamento criativo, assim como de disciplinarização dessas fronteiras. Eu acompanho esses movimentos como alguém associado à área de *cultural studies*, e que é uma espécie de olheiro nas fronteiras da antropologia.

Você poderia nos falar um pouco sobre o History of Consciousness Program, *no qual você trabalha, em Santa Cruz, Califórnia?*

É uma espécie de programa renegado. Começou há cerca de 20 ou 22 anos, com pessoas que levavam esse nome a sério – "história da consciência". Eram historiadores e fenomenologistas. Eram sociólogos fenomenologistas famosos, como Maurice Natanson, Albert Hofstader, um conhecido especialista em Heidegger. E historiadores, como Page Smith, uma espécie de historiador americano heterodoxo e de grande reputação. O programa atravessou muitas mudanças. Ele foi estruturado para ser um programa de doutorado interdisciplinar e deveria tratar de sistemas de pensamento. A idéia de *consciousness* sugere um tom meio alemão, um tom quase hegeliano. O nome funciona melhor em alemão: *Geistes Geschichte*. Essa era a visão dos fundadores, mas o programa tem sido um tanto anárquico, com todas as vantagens e desvantagens que essa condição lhe confere. As vantagens são as de permitir uma grande liberdade de mistura e combinação. As desvantagens, suponho que sejam óbvias. Ninguém era capaz de dizer qual era o tópico principal de discussão e os debates eram intermináveis. Bem, os debates continuam, estou feliz por isso, mas não são mais tão anárquicos quanto antes. No começo, não havia uma *faculty* permanente no programa, os professores entravam e saíam. Algumas vezes tentavam impor um currículo, e, então, muitos resistiam, e os reformadores saíam batendo a porta. Então, outros professores chegavam. Enquanto isso, recebíamos muitos alunos de pós-graduação, muitos dos quais eram intelectuais notáveis que não se encaixavam em nenhum outro programa. Então, há mais ou menos uns 16 anos, a administração decidiu que a situação era muito louca, e que os professores deveriam ou organizar o programa ou simplesmente extingui-lo. Por diversas razões, razões locais, eles decidiram organizá-lo. Foi quando contrataram Hayden White como uma espécie de líder, para que fizesse o programa funcionar. Eu, que nunca tinha ouvido falar de Hayden White, fui também contratado numa posição júnior. Desde então, contratamos Donna Hareway, Theresa De Lauritis, uma conhecida teórica feminista, e muitos outros. O programa é ainda bastante controverso, mas ganhou um perfil mais nítido, uma espécie de programa em estudos culturais fortemente interessado em sistemas culturais de pensamento, análises feministas, etnicidade e raça. Quando Hayden White chegou, havia uma coisa chamada "Teoria". Na verdade, por algum tempo, éramos definidos como o lugar onde se fazia "Teoria" (*Theory*). Todo mundo sabia o que era isso, uma coisa francesa, teoria francesa, uma variante pós-estruturalista, e um pouco também da Escola de Frankfurt, teoria alemã. Essa conjuntura, um espaço de trabalho interdisciplinar nos anos

1970, veio posteriormente a ser substituída pelo que chamamos hoje de *cultural studies*. Acho que vai ter a mesma espécie de vida provisória que teve o que antes se chamava de "Teoria" (*Theory*), na condição de um espaço de cruzamentos interdisciplinares. A idéia de "história da consciência" passou, não existe uma tal disciplina que necessite ser lecionada. Somos agora um programa em estudos culturais. Mas o que significará essa expressão dentro de mais uns cinco anos, ninguém sabe!

Como você descreveria a relação entre a antropologia americana, inglesa, francesa e a antropologia produzida no assim chamado Terceiro Mundo? Como você descreveria esse campo de relações?

Acho que o fenômeno a que você está se referindo é um fenômeno emergente e importante. Não me sinto muito bem posicionado para mapear esse campo, uma vez que estou situado no universo norte-americano e europeu, numa posição marginal, mas de qualquer modo no interior desse universo. Existe aí um sentimento de que vozes, autoridades, análises, interpretações, teorias estão nos alcançando, a nós da Europa e dos EUA, desafiando e deslocando a antropologia ocidental, um desafio que parte de muitos lugares e intelectuais, reconheçamos eles como antropólogos ou não. Em certo sentido, esse tema da definição não é um tema crucial para mim, porque acho que a antropologia não é um campo cujas fontes, audiências e interlocutores sejam só antropólogos, ou que assim deva ser. Questões interessantes têm sido suscitadas pela figura do "antropólogo nativo", que é uma expressão fora de moda, mas que marcou um momento, tanto de assimilação quanto de contestação. Estou cuidadosamente evitando sugerir que essas pessoas sejam "nativas", no sentido de que sejam um puro nativo, situado no "interior", e que seria um reflexo da autoridade situada no "exterior". Nesse esquema, os verdadeiros antropólogos estariam no "exterior", e no "interior" estariam aqueles que seriam classificados como "informantes" ou "historiadores locais". Essas noções têm sido desconstruídas, assim como essa relação interior/exterior, e, na prática, também a noção de um "antropólogo nativo" está se tornando bastante complexa, multiplamente localizada quanto aos locais de estudo em questão. Mas a questão de saber quem vai ser chamado de "antropólogo" e quem quer ser chamado de "antropólogo", e qual conhecimento estaria competindo ou contribuindo para a antropologia, é uma questão importante e que se relaciona com configurações institucionais em diferentes países. Quais são as reais configurações institucionais, quais são as audiências da antropologia que se faz em Nova Déli, em Suwa, em Fiji, por exemplo, na University of the Pacific, ou em Buenos Aires? Não estou querendo fugir do que você perguntou quando digo que não me sinto muito à vontade para falar sobre isso. É que se trata de fato de um assunto que gostaria mais de ouvir do que de falar a respeito.

Qual a relação que você estabelece entre essas questões sobre fronteiras disciplinares e os debates sobre monoculturalismo e multiculturalismo que se desenrolam desde os anos 1980 nos EUA?

Não há dúvida de que a autoridade das disciplinas para falar sobre certos grupos está sendo questionada pelos membros daquelas culturas ou sociedades que contestam o que é dito sobre eles. Eles estão basicamente dizendo o seguinte: "Não é suficiente que vocês nos dêem vozes e nos representem, nós queremos nos representar a nós mesmos na academia". A antropologia, que por um longo tempo representou a diferença, está sendo desafiada no processo pelo qual a academia nos EUA está se tornando mais diversificada. O que está em tela é a inclusão de pessoas de diversas origens históricas, étnicas. Eu sublinharia o impacto maior que resultou da presença em larga escala de mulheres na universidade. Nós às vezes nos esquecemos da forte predominância masculina desde a universidade medieval, e o quanto foi recente a entrada e a presença de uma massa crítica de mulheres. Todas essas mudanças, todos esses *"situated knowledges"* (Donna Hareway) descentram a autoridade das disciplinas para falar em nome de alguma categoria e para naturalizar seus conhecimentos. Quando Evans-Pritchard escreveu *Os nuer*, ele sabia exatamente quem era sua audiência, pessoas que seriam admitidas no mundo universitário. Não apenas Oxford, mas um certo mundo acadêmico. Ele não tinha de se preocupar com intelectuais nuer controlando seu trabalho. Atualmente, todo antropólogo tem de se preocupar com esse problema e isso faz uma diferença. Eu não estou absurdamente dizendo aqui que os nativos estão sempre cer-

tos, ou que a autoridade de uma pessoa representando uma comunidade que está sendo estudada é automaticamente melhor, que a autoridade interior é melhor que a autoridade que vem do exterior. Basta você olhar para sua própria sociedade, para sua limitada capacidade de generalizar a partir de sua própria posição na sociedade para perceber que isso é muito simplista. Estou me referindo a uma espécie de reposicionamento de autoridades, a uma espécie de autoridade diferencial, não a uma simples substituição ou contradição de autoridades. Quanto às fronteiras disciplinares, isso é definitivamente parte daquela crise, daquele sentimento de ansiedade e de deslocamento que muitos de nós experimentam. Uma das razões do fascínio que a antropologia exerce sobre mim, e uma das razões pelas quais eu a estudo ao meu modo, é que ela tem sido uma disciplina extrema e publicamente vulnerável nesse campo. É uma disciplina na qual o processo de descolonização fez uma diferença, fazendo com se reposicionassem virtualmente todas as suas práticas. Quantas outras disciplinas viveram essa experiência? A economia, por exemplo, experimentou algo semelhante? A antropologia é em certo sentido extremamente interessante e bastante significativa nesse aspecto. De certo modo, ela representa um modelo, na medida em que sempre enfrentou esse problema. É uma disciplina cujas práticas têm sido atravessadas pela história e pela política e de um modo constitutivo de sua identidade. Ela realmente revela como seus modos de autoridade têm sido constituídos contextualmente, e como esses contextos mudam e vêm a ser contestados. Acho que isto se aplica também a outras disciplinas, mas em antropologia é tão evidente e tão central que penso ser esta uma das mais fortes razões que me mantêm ligado a essa disciplina.

◇ *referências bibliográficas*

ABDEL-MALEK, Anouar. L'Orientalisme en crise. *Diogene*, n. 24, p. 109-142, 1963.

ACHEBE, Chinua. Foreword. In: COLE, H. M.; ANIAKOR, C. C. (org.). *Igbo Arts: Community and Cosmos*. Los Angeles: Museum of Cultural History, DCLA, 1984. p. vii-xi.

ADOTEVI, Stanislaus. Le Musée inversion de la vie. *L'Art Vivant*, n. 36, p. 10-11, 1972-1973.

ALEXANDER, Edward. *Museums in Motion:* An Introduction ro the History and Functions of Museums. Nashville: American Association for State and Local History, 1979.

ALEXANDRE, Pierre. De l'ignorance de l'Afrique et de son bon usage: notule autobiocritique. *Cahiers d'Études Africaines*, n. 43, p. 448-454, 1971.

______. *French Perspectives in African Studies*. Londres: Oxford University Press for the International African Institute, 1973.

ALLOULA, Malek. *Le Harem colonial*: images d'un sous-érotisme. Paris: Slatkine, 1981.

AMES, Michael. *Museums, the Public, and Anthropology:* A Study in the Anthropology of Anthropology. Vancouver: University of British Columbia Press, 1986.